

שלילת המסדנות והספקנות הרדיקליות: אמונה פרגמטית באל כמפגש במשנת הרב אליעזר ברקוביץ

נרב ברמן שיפמן

Yale University

מבוא

מנקודת מבט פרגמטית, שאלת האמונה באל או לחילופין הכפירה בו תלויה במידה מסוימת בציפיות האמונה האנושיות. אחד ההבדלים העיקריים בין אמונה פרגמטית לבין אמונה בלתי-פרגמטית (ולבין כפירה כאחת מתוצאותיה), הוא השאלה האם המאמין מצפה לקבל, או להשיג, הוכחה או ניסוח מוחלט לגבי קיומו של האל. נקודת מבט פרגמטית, כפי שנראה להלן, אינה מעמידה את המסדנות, או השגת ראיות מוחלטות, כחומתה של האמונה באל, אלא מבוססת על יחסי גומלין, דיאלוג ומפגש.

הפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי, שהתגבש ב'מועדון המטפיסי' באוניברסיטת הרוורד בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה, מתייחד בבחינת מובנם של מטפיסיקה, של רעיונות ושל אמונות, לאור השלכותיהן בעולם הזה. מי שנחשבים ל'אבות הפרגמטיזם' האמריקאי (או 'הפרגמטיסטים הקלאסיים') הם צ'רלס סנדרס פירס (Peirce), ויליאם ג'יימס (James) וג'ון דיואי (Dewey), שהיה להם ענין בתפקוד של רעיונות במציאות ובבחינת השפעתם על האדם, החברה והעולם.¹ בין הוגי הפרגמטיזם קיים הבדל ניכר בין תפיסה לוגית הרואה את השלכות המושגים כחלק ממובנם התבוני המלא (פירס), לבין ראיית אמונות והאמנות (beliefs) בתור 'כלי עבודה' תוך צמצום (אך לא ביטול) היומרה להבינן כשלעצמן, במנותק

* מאמר זה מבוסס על חלקים מהמבוא, מהפרק השלישי והששי בעבודת הדוקטור שלי, 'פרגמטיזם והגות יהודית בארה"ב במאה העשרים: עיון במשנות חיים הירשנזון, מרדכי מ' קפלן ואליעזר ברקוביץ' (האוניברסיטה העברית בירושלים 2018), שנכתבה בהדרכת פרופ' אבינועם רוזנק. תודתי העמוקה נתונה לו על הערותיו היסודיות למחקרי. תודתי גם לחברי ועדת הדוקטורט, ימימה בן מנחם, יונתן כהן ויוסי טרנר על הערותיהם היסודיות, ולחוקרים נוספים שעמם שוחחתי על הנושאים הנדונים כאן, ובייחוד לזאב הרוי, משה הלברטל, בנימין בראון, פיטר אוקס, חנה השקס, ריצ'רד ברנשטיין, פול מנרס פלור, דוד טורצקין, ופול פרנקס מדריכי בפוסט-דוקטורט באוניברסיטת ייל. תודתי גם לשני הקוראים האנונימיים מטעם כתב-העת 'מחשבת ישראל' ולעורכי הלשון שפרה ודוד צרי על הערותיהם החשובות. עם זאת, כל טעות שתמצא להלן היא שלי בלבד. תודתי גם לקרנות ולמוסדות שתמיכתם אפשרה לי להתמסר למחקר: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל באוניברסיטה העברית בירושלים, על מלגה תלת-שנתית, פרס לקריץ לכבוד מרטין בובר, ופרס גולדמן; פרס לובין ופרס אני גריב אבולקר בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית בירושלים; מלגת קרן Annenberg בחוג ללימודים אמריקאים; מלגת שוויץ-ישראל באמצעות קק"ל; מלגת קרן מתנאל; מלגה ארבע-שנתית בבית המדרש במכון שלום הרטמן בירושלים; מלגת קרן הזכרון לתרבות יהודית.

1 על הפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי כאסכולה, ראו H. S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, New York 1968, pp. 67-268; I. Scheffler, *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, New York 1974

מהשתמעויותיהן הארציות (ג'יימס)². לצד המגמות השונות של אבות הפרגמטיזם, אפשר לזהות במשנותיהם כמה מושג-ליבה פילוסופיים משותפים,³ שעמדו עליהם במחקר: (1) שלילת המסדנות (foundationalism) מחד, והספקנות הרדיקליות מאידך.⁴ (2) ראיית הירע וההכרה האנושיים כמצויים בתהליך של השתפרות מועדת-לטעות (fallibilism),⁵ שהיא דרך האמצע שבין המסדנות והספקנות הרדיקליות;⁶ (3) העקרון הפרגמטי (pragmatic maxim), שעיקרו הוא ההערכה של רעיונות לפי תפקודם במציאות, וקדימותו של המעשי והמוסרי.⁷ להבהרת מושג-הליבה הראשון שהזכרנו של הפרגמטיזם האמריקאי נפנה להלן בסעיף 2. לצד הפיתוי להעמיד את הפרגמטיזם על רכיב אחד (העושים זאת, מסתפקים בדרך כלל ב'עקרון הפרגמטי', או 'האמת היא מה שעובד'), יש חשיבות לעובדה שיש כמה מאפיינים המגדירים את הפרגמטיזם. ריבוי זה הוא לצנינים בעיני מי שמצפים להגדרה מסדנית רדיקלית, אולם מנקודת מבט של הפרגמטיזם זהו חלק מסגולתו.⁸

נושא מאמר זה הוא משנתו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ (1908-1992), ובייחוד תפיסתו לגבי האמונה באל, לנוכח המפנה האנטי-קרטזיאני בפרגמטיזם האמריקאי. ברקוביץ נולד ברומניה, קיבל את הסמכתו לרבנות בברלין ובה גם כתב את הדוקטורט שלו על דויד יום והדאיזם.⁹ בשנות השלושים נמלט ברקוביץ מגרמניה לאנגליה, משם היגר לאוסטרליה ולארה"ב, ומשם עלה לישראל, וחי עד מותו בירושלים. כתביו של ברקוביץ משתרעים על תחומי התורה שבעל-פה, ההגות היהודית וההגות הכללית. הוגים רבים מקשת רחבה של השתייכויות יהודיות נתלו ברעיונותיו. בהקשר הדתי נודעה במיוחד השפעת ספרו 'ההלכה

- 2 על פירס, ג'יימס ודיואי ראו עוד להלן, סעיף 2.4. על הפרגמטיזם ראו ח' השקס, 'הפילוסופיה ותפקיד הפילוסוף בפרגמטיזם האמריקאי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד.
- 3 באסכולה הפרגמטיסטית יש סלידה מהגדרות קשיחות לתיאור המתודולוגיה שלה. אולם כפי שנראה להלן, גם השלילה הרדיקלית של המסדנות אינה עולה בקנה אחד עם הפרגמטיזם.
- 4 ראו למשל שפיר (לעיל הערה 1), עמ' 8. קרי מתאר נוספים שצוינו במחקר כמאפיינים את הפרגמטיזם האמריקאי הינם אמונה אופטימית בטוב-לב האדם (meliorism), דמוקרטיה ופולרליזם. על הפרגמטיזם בכלליות ראו הקדמתה של י' בן-מנחם לתרגום ספרו של ר' ג'יימס, פרגמטיזם [1907], מאנגלית: ג' אלגת, תל-אביב 2010, עמ' 7-31.
- 5 ראו H. Putnam, *Words and Life*, ed. J. Conant, Cambridge 1995, p. 152. ניסוחו של פירס לפליביליזם הפרגמטי בסוף המאה התשע-עשרה מקבל משנה תוקף כאשר נבחנת המגמה ההפוכה בדוקטרינת ה'אל-טעות האפיפירית' בנצרות הקתולית (בשנת 1869-70). לבחינת משנתו ההלכתית של ברקוביץ לאור הפליביליזם הפרגמטי, ראו: N. Berman Sifman, 'Pragmatism and Jewish Thought: Eliezer Berkovits's Philosophy of Halakhic Fallibility', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 27, no. 1 (2019), 86-135.
- 6 כדבריה של בן-מנחם (לעיל הערה 4), עמ' 19, גישת הפרגמטיסטים "שוללת את הקצוות המשתקים והמונעים שינוי, הוודאות המוחלטת והספקנות הכוללת, ומצדדת באיזון דינמי המאפשר פעולה".
- 7 בניגוד לדקרט, גורס העקרון הפרגמטי רצף מסוים בין המטפיסי לחומרי. ראו C. Hookway, *Peirce*, London 1985, pp. 61-234. לבחינת הגותם של הרבנים חיים הירשנזון, מרדכי קפלן ואליעזר ברקוביץ ביחס לעקרון הפרגמטי, ראו ברמן שיפמן (לעיל לפני הערה 1), פרקים ד-ו בהתאמה.
- 8 תופעה דומה מצויה במסורת היהודית, בהגדים דוגמת "על שלושה דברים העולם עומד" (משנה אבות, ב א). השוו ברמן שיפמן (לעיל לפני הערה 1), עמ' 191.
- 9 'Hume und der Deismus', PhD dissertation, University of Berlin 1933. לביוגרפיה מקוצרת של ברקוביץ, ראו ספרו של מ' רוט, אורתודוקסיה הומאנית: מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ. תל-אביב תשע"ג, עמ' 19-11.

כוחה ותפקידה,¹⁰ אשר השפיע גם על חקר הפילוסופיה של ההלכה. אף שברקוביץ נודע כהוגה בתר-שוואתי חשוב במחצית השנייה של המאה העשרים, הגותו ההלכתית זכתה לתשומת לב מחקרית רק בשני העשורים האחרונים, בידי מאיר רוט, אבינועם רוזנק, יונתן ברפמן ואחרים.¹¹ החידוש המרכזי של מחקרי לגבי ברקוביץ הוא בחינה של הגותו לאור מושגי-הליכה של הפרגמטיזם הקלאסי, ובמקרה הנוכחי – האנטי-קרטזיאניות.

לדיון שלהלן ארבעה חלקים: (1) הבהרת סוג הזיקה הפילוסופית שאותה אני מניח בין מחשבת ישראל לפרגמטיזם; סקירה של הגות ברקוביץ, זיקתו לפרגמטיזם, והמחקר אודותיה; (2) שלילת המסדנות והספקנות הרדיקליות בפרגמטיזם האמריקאי ומשמעויותיה הפילוסופיות (חלקים 1-2 במאמר מציגים תשתית מחקרית שאינה מובנת מאליה בחקר מחשבת ישראל, ומכאן הצורך להניח מצע זה כרקע לדיון בברקוביץ); (3) החלק השלישי והעיקרי של המאמר יבחן את הגותו של ברקוביץ בהקשר של האמונה באל, לנוכח המפנה האנטי-קרטזיאני בפרגמטיזם, תוך בירור ביטוי החיובי בהקשר הדתי – 'תיאולוגיית המפגש'; (4) דיון מסכם, אשר יקשר בין מסדנותו התיאולוגית המתונה של ברקוביץ לבין מתינותו ההלכתית.

1. רקע

מחשבת ישראל והפרגמטיזם האמריקאי: כמה שיקולים במחקר השוואתי

מה תכלית הנסיון לזהות הוגה זה או אחר בשם 'פרגמטיסט'? גם בחקר הפרגמטיזם האמריקאי עלתה שאלה זו. סטנלי קאבל, למשל, תהה אם יש לראות באמרסון 'פרגמטיסט': 'אפשר ואתפס כנאבק על תיוגים גרידא; אולם לעתים תגיות ראויות שניאבק עליהן'.¹² באופן דומה אפשר לשאול מדוע להתעקש על בירורן של פנים פרגמטיות בהגות היהודית. השאלה לגבי הולמותן של כותרות, ובכלל זאת מונחים כמו 'קרטזיאניות' ושלילתה, משקפת לא רק את הסוגיה ההשוואתית (מחשבת ישראל למול הפרגמטיזם), אלא גם את השאלה לגבי הכוללות של המגמות הרעיוניות שמאחורי כותרות אלה בתוך המסורת היהודית גופא. השערתו היא שהפרגמטיזם האמריקאי הוא, בפרפרזה על כותרת המשנה של 'פרגמטיזם' לויילאם ג'יימס, 'שם חדש לכמה צורות מחשבת ישנות' הקיימות גם במסורת היהודית. אם אכן כך, עולה כי את הפרגמטיות נחל ברקוביץ לא רק מהפרגמטיזם האמריקאי, אלא ראשית כל מתוך חינוכו היהודי והשכלתו הישיבתית, בתיווך מוריו שיוזכרו להלן. עם זאת, השערתו היא כי חשיפתו לפרגמטיזם האמריקאי הביאה לחידוד הממד הפרגמטי במחשבתו.

10 לעיל הערה 44. הגותו של ברקוביץ השפיעה על רבים, ובהם הרב דב ברקוביץ (בנו), הרב דניאל שפרבר, הרב נתן לופס קרדוון, הרב יובל שרלו, הרב בנימין (בני) לאו ואחרים.

11 כפי שיפורט להלן.

12 S. Cavell, 'What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?', M. Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, N.C. 1998, p. 72 [התרגום שלי, וכן התרגומים להלן אם לא נאמר אחרת].

מאמר זה מניח את קיומו של מפגש הגותי דיאלוגי משמעותי בין יהודים לשכניהם.¹³ אין משתמע מכך כי חייבת להיות הסכמה בין הצדדים המשותפים, אלא שתיתכנה השפעות הדדיות מסוימות.¹⁴ זאת בהתאם לגישה בחקר מחשבת-ישראל הרואה אותה כמרחב של דיאלוג פרשני רב-ממדי.¹⁵ בין יהודים לעצמם ולמקורותיהם, ובין יהודים לסביבתם.¹⁶ כך למשל סבר יוליוס גוטמן, שמחשבת ישראל כתחום דעת חבה את עצם קיומה לשאלות שהופנו ליהודים מן החוץ.¹⁷ תפיסה זו מניחה את הפתיחות הפרשנית המתוארת באמרת חז"ל 'חכמה שבגויים תאמין'.¹⁸ במפגש כזה מונחת מינה-וכיה אפשרות החפיפה, המעבר, והפער (דיפוזיה) ההגותיים בין דתות ותרבויות שונות. לאור 'פרדיגמת המפגש' נוצרו בתחום מחשבת ישראל מחקרים השוואתיים רבים במגוון הקשרים, מהמקרא ושכניו ועד לפוסט-מודרניזם.¹⁹ בעצם הבחירה לבחון את הוגי מחשבת ישראל בזיקה לשדות שכנים, ובבחירת השדה הספציפי להשוואה, יש ללמד על מקומם וטיבם של אופני חשיבה שונים במסורת היהודית עצמה.²⁰ כך למשל, כאשר האקזיסטנציאליזם האירופי הוא נקודת הייחוס לבחינת הגות יהודית, מוארים בעיקר הצדדים האנטי-מסורתיים והאינדיבידואליסטיים שבה, ומשך מוצגים כבני-בית²¹ בתוכה. ברם, אם אכן יש מתחים עמוקים בין הפרגמטיזם הקלאסי לבין האקזיסטנציאליזם האירופי במובנו הצר²² (כלומר: לא זו בלבד שהקיום קודם למהות,

13 A. J. Heschel, 'No Religion is an Island', *Union Theological Quarterly Review*, 21 השור (1966), pp. 117-134.

14 הדבר נכון להשפעות באשר הן. על הצורך החיוני בדיאלוג בין-דתי, לשם כירור הבדלים בין הדתות השונות שאין לטשטשם בשם הרצון לייצר תמונת עולם של דת אוניברסלית, ראו J. Turner, 'The Anomaly of Jewish Ethnicity as a Consideration in Contemporary Interreligious Dialogue', M. Poorthuis, J. Schwartz and J. Turner (ed.), *Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden 2009, pp. 419-430.

15 מי שתחם באופן מכריע לפיתוח הפילוסופיה הדיאלוגית בכלל וזו היהודית בפרט הוא מרטין בובר. ראו למשל ספרו בסדר שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים 1980. על קשריו לפרגמטיזם ראו P. E. Pfuete, 'Martin Buber and American Pragmatism', P. A. Schilpp and M. Friedman (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, IL 1967, pp. 42-51.

16 ראו בהתאמה למשל מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז; E. L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*, New York 1973.

17 הפילוסופיה של היהדות, מגרמנית: י"ל ברוך, בעריכת צ' וויסלבסקי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 9-10.

18 איכה רבה ב, ט'. וראו גם מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם, תל-אביב תשנ"ט.

19 לעומת המונח 'פוסט-מודרניזם', המונח 'פוסט-מודרנה' (או post-modernity) משדר נזילות אנטי-דוקטרינלית. דא עקא, המונח פוסט-מודרניזם מבוסס על כמה הנחות מסדניות מאד, כמו שלילת אפשרות ההלימה בין שפה ומציאות (ראו להלן הערות 136-138), ומכאן ההעדפה לנקוט בו.

20 תובנה זו עלתה גם אצל השופט אוליבר וונדל הולמס, מאבות הפרגמטיזם המשפטי האמריקאי: "בכדי לשלוט בכל ענף ידע שהוא, עליך לשלוט באלו השוכנים לידו" (The Profession) [1886], S. Novick (ed.), *Collected Works of Justice Holmes*, vol. 3, Chicago 1995, pp. 471-473.

21 אני משתמש בדימוי זה במכוון, תוך יצירת אירוניה לתחושת הזרות וחוסר הבית (unheimlich) המפעמת באקזיסטנציאליזם האירופי.

22 אשר אותו זיהה הנס כמבטא ניהיליזם גנוסטי. ראו מאמרו 'הגנוזיס והניהיליזם המודרני', בתוך גנוסטיקה: אסופת כתבים מתורגמים מקופטית ויוונית עתיקה, תרגום: י' כהנא, תל-אביב 2017, עמ' 286-241. על הטענה שהתנגדותו של יונס לגנוסטיזם, ומאידך תפיסתו החיובית לגבי הטבע, תופעת החיים והאדם

אלא שאין בנמצא מהויות תקפות כלשהן), הרי שליכון הצדדים הפרגמטיים במסורת היהודית עשוי להאיר פנים שונות בה, שבמרכזן שלילת המסדנות הרדיקלית ונחיתת אמן בין-איש, כפי שנראה במאמר הנוכחי.

בנקודה זו נחוצה הבהרה מתודולוגית: במחקר מדעי האדם (או הרוח) רוחות מזה עשורים רבים הנטיה לבדל בין אסכולות או תנועות רעיוניות, כך שכל אחת צריכה להיות מוגדרת באופן המבדל אותה לחלוטין משכנותיה. אפשר לכנות זאת בשם 'עריצותו של המובן הצר', שהוא מצב שבו אי אפשר לדבר על חפיפה בין תחומי דעת ובין הגויות, כי כל תחום נחשב ל'אחר לגמרי' לעומת זולתו.²³ במובן מסוים, מגזור זה נובע מהפרויקט הפילוסופי על פי הגדרתו היוונית.²⁴ בשונה מכך, מתייחד הפרגמטיזם הקלאסי בכך שמצויה בו תפיסה מכילה יותר והדרתית פחות מבחינה דיספלינירית. הבסיס לכך מצוי אצל אבות הפרגמטיזם עצמם, המצטיירים כגורסים כי 'מי שיש לו רק פרגמטיזם, אפילו פרגמטיזם אין לו'.²⁵ פירס היה מאבות הפילוסופיה של המדע והסמיוטיקה, ולא הגביל עצמו לדיון בהגדרת הפרגמטיזם (דיון שאליו נגיע להלן); ג'יימס היה מאבות הפסיכולוגיה המודרנית; דיואי היה מאבות הפילוסופיה של החינוך בעידן המודרני. במלים אחרות, הפרגמטיזם שלהם, הנראה בעיני הוגים מסוימים כחוסר מובהקות פילוסופי, היה מעורב לכתחילה במישור החברתי והארגוני.²⁶ שאלת היחס בין היהדות לשכנותיה מצויה כמובן גם במחשבת ישראל. דוד הרטמן טען כי מפגש בין-דתי ובין-תרבותי עשוי להוביל לארבע תגובות הגותיות מרכזיות באשר ליחס שבין הלכה לפילוסופיה, או בין התגלות לתבונה: הסתגרות, כפילות, דחיה ושילוב.²⁷ בעוד היהודי המסתגר האוחז באמת אלוהית דוחה מכל וכל את הפילוסופיה הזרה, תפיסת הכפילות מחזיקה בהלכה ובפילוסופיה כאחד, אך יוצרת הבחנה מוחלטת בין תחומי העיסוק השונים: ההלכה היא רשות הרבים הפרטיקולרית והמעשית, והפילוסופיה שייכת לתבונה האוניברסלית ונתונה למחשבתו של היחיד. לעומת זאת, גישת הדחיה אינה מוכנה לסבול את המידור בין רשות היחיד לרשות הרבים ובין גוף לתודעה, ולכן דוחה את המחויבות להלכה (לטובת הפילוסופיה). בשונה מגישות אלה, מבקשת גישת ה'שילוב' לכלול את שני

וחשיבות שימורם, מגלים קרבה עמוקה לפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי, ארחיב במאמרי 'Anti-Gnosticism: Hans Jonas as Jewish Pragmatist' (forthcoming).

23 השווה להלן הערה 225, לגבי מושג האחרות המוחלטת של האל אצל אוטו. ישנו קושי עמוק בטענה ברבר האטומיזציה המוחלטת של המחשבה האנושית בממד הדיאכרוני (לאורך ההיסטוריה) והסינכרוני (בין תרבויות שונות בהווה). על הצורך בשיקום ביקורתי של מושג אוניברסלי של האדם והאנושות, ראו י' טרנר, אמונה והומניזם: עיונים בפילוסופיה הדתית של פרנץ רוזנצווייג, תל-אביב 2001, עמ' 204-223.

24 בלשונו המושחזת של פרנץ רוזנצווייג: "כל פילוסופיה שואלת היתה מעולם על 'מהות'. [...] חלילה לו לעולם להיות עולם [...] כולם צריכים להיות משהו אחר לגמרי" (נהריים: מבחר כתבים, מגרמנית: י' עמיר, ירושלים תשל"ח, עמ' 222).

25 בפרפרזה על פירושו של חכמים לדברי רבי יוסי "כל האומר אין לו אלא תורה – אין לו אלא תורה" הא נמי פשיטא אלא דאפילו תורה אין לו" (בבלי יבמות, קט ע"ב).

26 כאופן לא מפתיע, גילו הוגים ממדעי החברה עניין רב בפרגמטיזם. הדוגמה הבולטת ביותר היא אמיל דורקהיים, וראו קובץ הרצאותיו E. D. Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, trans. J. C. Whitehouse, ed. J. B. Allcock, UK 1983. מאידך, ג'ורג' הרברט מיד (Mead), פרגמטיסט אמריקאי, נחשב לאחד מאבות הסוציולוגיה.

27 ראו ד' הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, מאנגלית: א' מלצר, תל-אביב וירושלים 1979, עמ' 17-37.

העולמות, ההלכה והפילוסופיה, בכפיפה אחת. הגישות השניה והרביעית, הכפילות והשילוב, הן הגישות העיקריות שבתוכן ניצבת הגותו של ברקוביץ הנדונה כאן.

לצד הפוריות של המודל שהציב הרטמן, הוא מניח מתח עמוק בין 'ירושלים' ל'אתונה'.²⁸ המחקר הנוכחי חולק על כך, כיון שהפרגמטיזם האמריקאי הוא פילוסופיה שבכמה הבטים ניתן לומר עליה שהיא קרובה יותר ל'ירושלים' מאשר ל'אתונה', כפי שיעלה להלן. מכיוון שכך, גם הקרע הנובע מהרצון של הוגים יהודים להיות 'אזרחיה של ציון' ושל 'יוון' מצטייר כפחות עמוק, מאשר אצל מי שרואים באפלטון את המודל המכונן והבלעדי לגבי מהי 'פילוסופיה'. הסתייגות זו ביחס לדיכוטומיה ירושלים-אתונה מתחזקת לנוכח הגישה הפרו-דתית והפרו-מסורתית שבה החזיקו שלושת 'אבות הפרגמטיזם' האמריקאי.²⁹ חרף כל זאת, לנוכח התפיסה הרווחת לגבי תהום בין ירושלים ואתונה, אין זה מובן מאליו להניח שתתכן זיקה חיובית בין מחשבת ישראל לבין הפרגמטיזם. ניסוח חריף בגנות קשר כזה השמיע למשל ריי"ד סולובייצ'יק:

התועלתיות האתית הבריטית [...] והפרגמטיזם האמריקאי הם הד רחוק לאודימוניזם ההלניסטי.³⁰ למעשה, גישה פונקציונלית-פרגמטית יושמה על הנורמה הדתית [...] מעשה הבחירה [הפרגמטית] עצמו, של הקבלה והדחיה, בתחום האמונה, הוא [...] אבסורד. או שהאדם מאמין במערכת הדוגמטית הדתית במלואה או שהוא דוחה אותה.³¹

לא כאן המקום לבחון באופן ביקורתי את ההקשר של מאמרו של סולובייצ'יק,³² או להצביע על מקומות מסוימים בכתביו שבהם הביע עמדות פרו-פרגמטיות.³³ מכל מקום ברור שלפנינו ויכוח יסודי באשר ליחס בין דת לפילוסופיה, בין מוסר לצו האל, ובין מוסר וגמול. במאמר

28 ראו ל' שטראוס, ירושלים ואתונה, מאנגלית: א' הוס, בעריכת א' לוז, ירושלים תשס"א, עמ' 285-308. לבקורת על הדיכוטומיה שהשריש שטראוס, ראו ד' הררי, 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר מורה הנבוכים' במאה העשרים, עיון, ג (תשס"ב), עמ' 387-396. עם זאת, במקומות אחרים בהגותו של דוד הרטמן הוא מביע תפיסה דתית פרגמטית מעמיקה, הראויה לדיון נפרד. ראו לדוגמה ד' הרטמן, מסיני לציון: התחדשותה של ברית, מאנגלית: ג' זהר, ירושלים 1992, עמ' 205-225.

29 וזאת בניגוד להצגה של ריצ'רד רורטי את הפרגמטיזם כאנטי-דתי וכאנטי-מסורתי: R. Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis 2001, עמ' xiv. למשל בעמ' 142. על הפרגמטיזם כ'אנטי-מסדני', ראו הנ"ל, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, p. 317.

30 האודימוניזם (eudemonism) הסוקרטי הוא הטענה שלפיה יש קשר מהותי בין המידה או הסגולה הטובה לבין האושר והשמחה. ראו אפלטון, 'אודימוס', כתבי אפלטון (מיוונית: י"ג ליבס, ירושלים ותל-אביב; כרכים א-ב, תש"מ; כרכים ג-ה, תשל"ה-תשל"ז, בתוך כרך א, עמ' 474-476).

31 J. B. Soloveitchik, *Halakhic Morality: Essays on Ethics and Mesorah*, ed. J. B. Wolowelsky, Jerusalem 2017, pp. 93-108, and R. Ziegler, *Halakhic Morality*, Jerusalem 2017, pp. 93-108.

32 אופן הדחיה של סולובייצ'יק את הדתיות הפרגמטית מעורר קושי מהותי. כנגד הטענה כאילו אודימוניזם הוא בהכרח אנוכי או הדוניסטי, ראו י"ה היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, חלק א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 142-128.

33 למשל: 'חרף מגרעותיו של הפרגמטיזם כפתרון לבעיותינו האפיסטמולוגיות המטרידות ביותר, מכל מקום ראוי ליישם, לעתים, את העקרון הפרגמטי לשם הערכת תיאוריות פילוסופיות מסוימות' (J. B. Soloveitchik, *Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986, p. 52).

הנוכחי אבקש לערער על טענת סולובייצ'יק כנגד הפרגמטיזם הדתי, ככל שהדבר נוגע לשאלת המסדנות והספקנות. להלן יסתבר כי לידרו של ברקוביץ, לדיאלוג בין האדם לאל יש חלק חשוב באפיונה של האמונה הפרגמטית באל.

בין היסטוריה של הרעיונות להיסטוריה אינטלקטואלית

השערת המחקר הנוכחי היא כי פרגמטיזם (לסוגיה) עשויה להיות ביטוי של חשיבה אנושית פילוסופית באשר היא, העשויה להתבטא גם בהגות יהודית. לשם הכהרת השערה זו נחוצה ההערה הבאה לגבי ההיסטוריה של הרעיונות, שהיא תחום דעת שגיבושו בעידן המודרני נעשה במידה רבה בידי ארתור לאבג'וי. לאבג'וי הניח את קיומו של מרחב אוניברסלי של רעיונות או 'יחידות רעיון'.³⁴ למול זאת קמה במחצית השנייה של המאה העשרים אסכולה, שקוונטין סקינר היה ממוביליה, שכפרה באוניברסליות זו.³⁵ בגישת ה'קונטקסטואליזם ההיסטורי' הפוסט-מודרנית של סקינר, תולדות הרעיונות הם ביטויים בדידים ולא-מהותניים של חשיבה.³⁶ במחקר הנוכחי אאמץ עמדת ביניים ביקורתית בין לאבג'וי לסקינר באשר לרעיונות ולאפשרות זיקתם ההדדית. בדומה ללאבג'וי, אני מניח את קיומו של מרחב כללי של רעיונות, אשר לכל אדם, דת או תרבות פרטיקולרית ישנה נגישות אליהם, מתוך הנחות היסוד המקומיות, הנורמות, הרעיונות והדגשים הייחודיים המצויים בכל דת ותרבות.³⁷ עם זאת, בעקבות ביקורתו של סקינר על לאבג'וי, כאשר אדון בהשקפות הפרגמטיזם במשנת ברקוביץ, איני מתחייב על טענה בדבר קיומם ה'אוניברסלי' האונטולוגי והעל-הסטורי של מושגי-הליבה בפרגמטיזם הקלאסי (האנטי-קרטיציאניות, במקרה הנוכחי).

מאמר זה נוקט אפוא עמדה זוהירה ודיאלקטית, הנמנעת מלכפות על ברקוביץ טענה בדבר 'השפעה חיצונית' על ידי הפרגמטיזם מחד, או נבדלות ואטימות עקרונית כלפיו מאידך.³⁸ כאשר אצביע על טיעונים המעידים על השפעה ישירה של הוגי הפרגמטיזם האמריקאי על ברקוביץ, איני מבקש לטעון 'טענה חזקה' על אודות השפעה חד-כיוונית, אלא להציע טענה דיאלקטית: מנקודת מבט אינטלקטואלית-הסטורית רחבה, השערת המחקר הנוכחי היא כי אופני מחשבה קדם-פרגמטיים המצויים במקרא וביתר שאת בספרות חז"ל היו מקור השפעה אפשרי להוגים יהודים, וברקוביץ בכלל זאת.³⁹ עם זאת, הפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי

34 א' לאבג'וי, שרשרת ההווה הגדולה, מאנגלית: א' אמיר, תל-אביב 1968, עמ' 13-33.

35 לדברי סקינר, הסכנה בגישת לאבג'וי היא "שהמשנה הנחקרת נהפכת בקלות לכדי ישות", וההסטוריון מניח ש"הצורה המפותחת לגמרי של הרעיון היתה תמיד, באופן מסוים, מצויה בתוך ההיסטוריה" (Q. Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 8, (no. 1 [1969], pp. 3-53, at 10).

36 סקינר (לעיל הערה 35), עמ' 38.

37 עמדה ברוח לאבג'וי מצויה למשל אצל צבי וולפסון. ראו "כהן, תבונה ותמורה: פנים בחקר הפילוסופיה היהודית ותולדותיה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 114.

38 כדוגמת האינקומנסורביליות הרלטיביסטית של תומס קון. ראו ספרו המבנה של מהפכות מדעיות, מאנגלית: י' מלצר, תל-אביב 2005, עמ' 99-89, 179-210.

39 ראו למשל P. Ochs, 'Max Kadushin as Rabbinic Pragmatist', P. Ochs (ed.), *Understanding the Rabbinic Mind*, Atlanta 1990, pp. 96-165; W. Z. Harvey, 'Rabbinic Attitudes Toward Philosophy', H. J. Blumberg et al. (ed.), "Open Thou Mine Eyes": *Essays on Aggadah and* *Judaica Presented to Rabbi William G. Braude*, Hoboken 1992, pp. 83-101 ד' ברויס, בין

מאפשר לזקק כלים פילוסופיים אנליטיים שלא היו זמינים בעבורנו אילו ניסינו להגדיר את הפרגמטיזם בהגות היהודית רק 'מכפנים'. מושגי הליכה של הפרגמטיזם, והאנטי-קרטזיאניות הנדונים כאן, הם אפוא אמצעי פרשני לבחינת הגותו היהודית של ברקוביץ, ועשויים כמובן לשמש לבחינת הגותם של הוגים יהודים רבים נוספים. ההתמקדות של המאמר הנוכחי בפרגמטיזם, אינה מוציאה זיקות פילוסופיות ותרבותיות אחרות העשויות להיות רלבנטיות להבנת ברקוביץ.

הגותו של ברקוביץ וסקירת מחקר

ברקוביץ היה מהוגיה החלוציים של הציונות הדתית במחצית השנייה של המאה העשרים. משבגר למד בישיבת קלויזנברג, שבראשה עמד הרב עקיבא גלזנר, שהיה בנו של הרב משה שמואל גלזנר, ממייסדי 'המזרחי' ובעל ה'דור רביעי על מסכת חולין'.⁴⁰ תפיסת ההלכה הדינמית של מ"ש גלזנר השפיעה מאד על ברקוביץ. בשנת 1924 הוא נסע לפרנקפורט על נהר מיין, שם למד שלוש שנים בישיבה בקהילה מייסודו של רש"ר הירש.⁴¹ בשנת 1928 נסע לברלין, שם למד בבית המדרש לרבנים על שם הרב עזריאל הילדסהיימר, שם היה מחויב כל תלמיד רבנות להשלים במקביל גם לימודים גבוהים בפילוסופיה. ברקוביץ השלים כתיבת דוקטורט באוניברסיטת ברלין בשנת 1933.⁴² שנה לאחר מכן, והוא בן 25, הוסמך ברקוביץ לרבנות ולדיינות על ידי הרב יחיאל יעקב ויינברג, שהיה אז ראש ביה"מ לרבנים, והטביע בברקוביץ חותם תורני ומחשבתי ניכר.⁴³

הרב ברקוביץ עסק בהלכה ובהגות, ובעיקר התווה דרך בנושאי האמונה לאחר השואה, מעמד המוסר בהלכה, ומעמד האשה בהלכה.⁴⁴ עד העשור האחרון התמקדו המחקרים על

קנאות לחסד: מגמות אנטי-קנאיות בספרות חז"ל, רמת גן תשע"ה. על הפרגמטיות בחז"ל בהקשר של מחקרו של מנחם פיש, ראו H. Tirosh-Samuelson, 'Rational Neopragmatist Rabbis', M. Kavka, and A. W. Hughes (ed.), *The Future of Jewish Philosophy*, Leiden 2018, pp. 151-169.

40 ראו ר' משה גלזנר, דור רביעי על מסכת חולין, ירושלים התרפ"א. על הממד הדינמי בהלכה, ראו בייחוד את הקדמתו של גלזנר לחיבור זה (עמ' א-יב). על עמדתו ההלכתית של גלזנר, ראו א' שגיא, 'חידושה של תורה: הגותו ההלכתית של הרב משה שמואל גלאזנר', דעת, 61 (תשס"ז), עמ' 131-148, וכן רוט, ברקוביץ (לעיל הערה 9), עמ' 405-413.

41 על ההשפעה שהיתה להירש על ברקוביץ בנושא 'תורה עם דרך-ארץ', ראו א' חמיאל, 'האמת הכפולה': עיונים בהגות הדתית המודרנית במאה התשע עשרה ובהשפעתה על ההגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשע"ו, עמ' 325-356.

42 הדוקטורט עסק בדיוד יום. ראו לעיל הערה 9.

43 ראו מאמרו האוטוביוגרפי של ברקוביץ: E. Berkovits, 'Rabbi Yechiel Yakob Weinberg, My Teacher and Master', *Tradition*, 8, no. 2 (1966), pp. 5-14.

44 ראו בייחוד א' ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, מאנגלית: א' מלצר, ירושלים תשס"ו (במקור: E. Berkovits, *Faith After the Holocaust*, New York 1973); הנ"ל, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשס"ז; idem, *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey 1990; הנ"ל, תנאי בנישואין ובגט: בירורי הלכה, ירושלים תשכ"ז.

אודות ברקוביץ בעיקר בהגותו בנושא השואה,⁴⁵ ורק מעטים עסקו במחשבת ההלכה שלו.⁴⁶ המחקר המקיף ביותר בהקשר זה בוצע בידי מאיר רוט. נסקור עתה את עיקר התרומות להבנת הגותו של ברקוביץ תוך דגש על סוגיית הפרגמטיזם.

דוד חזוני בחן את סוגיית האחריות האנושית בהגותו של אליעזר ברקוביץ, בעיקר בהקשר של הדין וחשבון שלו על השואה.⁴⁷ כמו כן הפנה חזוני את תשומת הלב לשדות פילוסופיים-משפטיים העשויים לשפוך אור על הגותו של ברקוביץ, ובייחוד ל'אתיקה של האחריות' במשנת מקס וובר, אך לא קישר בין ברקוביץ לפרגמטיזם.⁴⁸ אבינועם רוזנק במאמרו 'אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית'⁴⁹ בחן את עמדותיו ההלכתיות המתונות, למשל בנושא בעיית העגונות וניתוחי מתים, שבהקשר זה אפשר לכנותן פרגמטיות. רוזנק עמד בין השאר על דמיון מסוים בין תורת המוסר הליטאית לבין הפרגמטיזם האמריקאי. לטענת רוזנק, "בנקודה זו ניתן למצוא זיקה של ברקוביץ לחינוכו של ויינברג ברוח תנועת המוסר ולפרגמטיזם האמריקני של ג'ון דיואי [...] ההלכה יוצרת תרגול ואימון; והאדם לומד ונמדד – בדומה לפרגמטיזם – על פי מעשיו ולא על פי השיח אודות רעיונותיו".⁵⁰ הבנת ההלכה כתרגול ומבחנו של האדם על פי מעשיו אכן קשורים ל'עקרון הפרגמטי'. בכך יצר רוזנק את הקישור שאינו מובן מאליו בין ברקוביץ לפרגמטיזם.⁵¹ במחקר זה אבקש להרחיב בדבר השתקפותו הממוקדת של אחד משלושת מושגי הליבה של הפרגמטיזם הקלאסי במשנת ברקוביץ. מאיר רוט עסק בעבודת הדוקטור שלו במחשבת ההלכה של ברקוביץ כפי שבאה לידי ביטוי במקרי מבחן רבים בהגותו ובפסיקותיו. רוט אף עסק בזיקותיו של ברקוביץ

45 S. T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, ראו New York 1983, pp. 94-140, 268-286, וכן א' רוזנק, 'אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כב (תשע"א), עמ' 615-645, ובייחוד דבריו בעמ' 616, וסקירת המחקר בהערה 4.

46 על עמדת ברקוביץ ביחס להלכה ראו D. Hazony, 'Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits', PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2011; Eliezer Berkovits, 'י' כהן, 'קווים מקבילים שאינם נפגשים: סולובייצ'יק וברקוביץ על החוויה הדתית, המצוות וממד ההיסטוריה', א' רוזנק ונ' רוטנברג (עורכים), רב בעולם החדש, ירושלים תשע"א, עמ' 56-84; רוט, (לעיל הערה 9); I. Bedzow, *Halakhic Man, Authentic Jew: Modern expressions of Orthodox Thought from Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Rabbi Eliezer Berkovits*, Jerusalem 2009, pp. 9-11, 79-123, 149-185; M. B. Shapiro, 'Rabbi Eliezer Berkovits's Halakhic Vision for the Modern Age', *Shofar*, 31, no. 4 (2013), pp. 16-36; D. Shatz, 'Berkovits and the Priority of the Ethical', *Shofar*, 31, no. 4 (2013), pp. 85-102; S. Carmy, 'Eliezer Berkovits's Challenge to Contemporary Orthodoxy', *Torah U-Madda Journal*, 12 (2004), pp. 192-207.

47 חזוני (לעיל הערה 46).

48 לדעת חזוני, מאופיינת האתיקה של ברקוביץ בגישה תוצאתנית שאינה חמורה בתביעותיה הפורמליות, בשונה מהצו הקטגורי הקאנטיאני. ראו חזוני (לעיל הערה 46), עמ' 63-80.

49 רוזנק (לעיל הערה 45), בייחוד עמ' 620-622.

50 רוזנק, עמ' 620.

51 לטענת מאיר רוט, 'פרט לויינברג, שהשפעתו מוזכרת אצל ברקוביץ, אין הוא מאזכר דמויות אחרות שאינן התפלמס או שהיו בעלות השפעה על גישתו' (רוט [לעיל הערה 9], עמ' 412-413). ברם ברקוביץ התפלמס לא אחת במפורש עם הוגים והגות שנראו לו כתובעים התייחסות ביקורתית (ראו E. Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York 1974). בתוך כך מציין ברקוביץ את חיבו להוגים שמהם למד, במסורת היהודית ומחוצה לה.

להוגים יהודיים אחרים במאה העשרים, כמו סולובייצ'יק וליבוויץ.⁵² מחקרו תרם באופן מכריע להבנת משנת ברקוביץ בקשת של שדות הלכתיים, ובייחוד בנושא מעמד האשה שעמד בלב עיסוקו. עם זאת, רוט לא עסק בזיקת ברקוביץ לפרגמטיזם האמריקאי. יונתן י' ברפמן חידר היטב את האבחנות לגבי העמדה ההלכתית-משפטית של ברקוביץ,⁵³ בהקשר של הלגיטימציה הניתנת לנומרות ולסמכות הלכתיות. ברפמן חולק על אבחנתה של תמר רוס שזיהתה את ברקוביץ כפורמליסט,⁵⁴ ותחת זאת מגדיר את ברקוביץ כנון-פוזיטיביסט.⁵⁵ בתוך כך עמד ברפמן על הפרגמטיזם כמסגרת אפשרית להבנת משנת ברקוביץ. זאת, משני היבטים עיקריים: (1) הדגשת חשיבות מקומו של ההקשר בתוך תהליכי הדיון ההלכתי; (2) הפרגמטיזם כביטוי למחשבה הלכתית לא-מסדנית.⁵⁶ להלן אבקש להציע מבט נוסף על שאלת המסדנות והספקנות אצל ברקוביץ, ואטען כי מנקודת המבט של הפרגמטיזם הקלאסי אין די בדיכוטומיה בין 'מסדנות' לבין 'אי-מסדנות', וכי דרך האמצע הפרגמטית היא מסדנות מתונה. שאלות רבות צריכות עיון לגבי משנתו של ברקוביץ. מה מאפיין את הגותו כפרגמטית? מה עומד בבסיס ההגות של איש הלכה שהגיע ממחוזות הלימוד הישיבתי ואשר הקדיש את הדוקטורט שלו באוניברסיטת ברלין, לדויד יום ולדאיזם? (חשוב לציין כי הבחירה של ברקוביץ באמפיריציסט סקוטי אינה טריוויאלית, באקלים הפילוסופי הגרמני האידאליסטי-רציונליסטי⁵⁷); האם יחסו של ברקוביץ לפילוסופיה המערבית בכלל⁵⁸ ולפרגמטיזם בפרט, משתקף בסוגיות יסוד בהגותו? האם השפעת הפרגמטיזם של ג'יימס על הזירה האינטלקטואלית של גרמניה ואוסטריה החל מראשית המאה התשע-עשרה הותירה חותם כלשהו על הגותו של ברקוביץ? (כפי שהותיר הפרגמטיזם חותם על הוגים כמו פרנץ

- 52 הדוקטורט התפרסם בשנת 2013 כספר, ראו רוט (לעיל הערה 9).
- 53 Y. Y. Brafman, 'Critical Philosophy of Halakha: The Justification of Halakhic Norms and Authority', PhD dissertation, Columbia University, 2014. בעבודה מעמיקה זו (האמורה לראות בקרוב אור כספר בהוצאת אוניברסיטת אינדיאנה) נבחנת הגותו ההלכתית של ברקוביץ לצד משנתם של ר"ד סולובייצ'יק וישעיהו ליבוביץ.
- 54 ת' רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, מאנגלית: ר' בר אילן, תל-אביב 2007, עמ' 143-145, 162-165.
- 55 ברפמן (לעיל הערה 53), עמ' 331-344. לא כאן המקום לדון בתפיסה המשפטית המשתמעת של עמדתו ההלכתית של ברקוביץ. אציין בכל זאת שדומה כי תפיסת ה'פורמליזם האינטואיטיבי' שתיאר בנימין בראון עשויה לסייע בהנהרתה, וראו מאמרו 'פורמליזם וערכים: שלושה דגמים', א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 233-257.
- 56 Non-foundationalist.
- 57 לשם השוואה, אפשר להזכיר את בחירתו של עמיתו של ברקוביץ, ר"ד סולובייצ'יק, לבחון בעבודת הדוקטורט שלו את הגותו הרציונליסטית-אידאליסטית של הרמן כהן.
- 58 מבחינת יחסו לחכמה שבגוים, ברקוביץ הוא הוגה מורכב: חרף ביקורתו על הוגים כפילוסופיה המערבית (ראו למשל ספרו אלוהים, אדם והיסטוריה [1959], מאנגלית: ל' לזר, ירושלים תש"ע, עמ' 87), היו שטענו כי ספרו 'אדם ואל: עיונים בתיאולוגיה מקראית' (E. Berkovits, *Man and God: Studies in Biblical Theology*, Detroit 1969) הוא לא פחות מכריעת-ברך של 'ירושלים' בפני 'אתונה'. ראו F. B. Craddock, 'Man and God: Studies in Biblical Theology', *Journal of the American Academy of Religion*, 38, no. 4 (1970), pp. 434-437. על השפעת ההבדל בין סוגי 'אתונה' שונים לגבי יחסה ל'ירושלים', ראו לעיל, סעיף 1.1.

רוזנצוויג,⁵⁹ דוד קויגן,⁶⁰ מרטין בובר⁶¹ ואחרים). כיצד יש להבין את הערתו של ברקוביץ, שהעיד על עצמו כי הוא 'משתמש באופן אינטלקטואלי בכתביהם [של תיאולוגים כמו בארת וטילך], אך אין להם חלק בתיאולוגיה היהודית שלי' ⁶²? האם שימוש של ברקוביץ ברעיונות ובכיווני מחשבה פרגמטיים היה רחב משהיה מסוגל להכיר בו? שאלות אלו יקבלו מענה מתוך בחינת הגותו של ברקוביץ בזיקה לפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי. סוגיה שאליה לא נידרש כאן היא יחסו של ברקוביץ למרדכי קפלן, שאת התיאולוגיה הנטורליסטית שלו ביקר ברקוביץ,⁶³ אך מצד שני גילה הערכה כלפי משנת 'היהדות כציביליזציה' שלו.⁶⁴ השערת המחקר הנוכחי, על כל פנים, היא שמקומם של מושגי הליבה של הפרגמטיזם הקלאסי אצל ברקוביץ הוא משמעותי.

היכרותו של ברקוביץ עם הפרגמטיזם האמריקאי

מבחינת היחס לפילוסופיה הכללית, ברקוביץ הוא מקרה מיוחד. לאור הגותו נוכח השואה, ניתן למצוא התבטאויות רבות הנעות בין חשד והסתייגות כלפי התרבות הכללית (ובייחוד זו הנוצרית), לבין חוסר עניין ואף שלילה.⁶⁵ ברם, דוקא בתוך אחד ההקשרים הטעונים ביותר מבחינת ברקוביץ (כשברקע ההיסטורי הקרוב עומדת השואה⁶⁶), מרתקת במיוחד טענתו כי בניגוד למישור הדתי והתיאולוגי, הרי שמבחינה פילוסופית, הדיאלוג היהודי-נוצרי הוא מבורך:

59 טרם ברצע מחקר מקיף לגבי זיקתו של רוזנצוויג לג'יימס. ראו בינתיים ה' פטנס, פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים: רוזנצוויג, בובר, לוינס, ויטגנשטיין, מאנגלית: ד' איילון, ירושלים תשע"ב, עמ' 11-50.

60 ראו M. Urban, *Theodicy of Culture and the Jewish Ethos: David Koigen's Contribution to the Sociology of Religion*, Berlin 2012, pp. 94-124.

61 ראו פיץ (לעיל הערה 15).

62 E. Berkovits, 'Rabbi Berkovits Replies', *Judaism*, 15 (1966), p. 225. על ההקשר הרחב יותר אודות הויכוח של ברקוביץ עם ניונר לגבי מקומו של דיאלוג יהודי-נוצרי, ראו M. A. Krell, 'Eliezer Berkovits's Post-Holocaust Theology: A Dialectic Between Polemic and Reception', *Journal of Ecumenical Studies*, 37, no. 1 (2000), pp. 28-45.

63 הפרק על קפלן בספרו של ברקוביץ, נושאים (לעיל הערה 51) נקרא 'תיאולוגיה רקונסטרוקציוניסטית' (עמ' 192-224). להבדיל משאר הפרקים בספר, המציינים את שם ההוגה המבוקר (הרמן כהן, פונץ רוזנצוויג, מרטין בובר, אברהם יהושע השל). יתכן שאי-הזכרת קפלן בשמו בכותרת הפרק היא ביקורת אירונית של ברקוביץ על כך שקפלן דחק את רעיון אישיות האל. לטענה בדבר חוסר-הפרגמטיות של מושג האל הלא-פרסונלי אצל קפלן, ראו ברמן שיפמן (לעיל, לפני הערה 1), פרק חמישי.

64 ראו E. Berkovits, 'Judaism: A Civilization', *Judaism*, 30, no. 1 (1981), pp. 53-58. ברקוביץ השתמש במושג ה-Peoplehood (עמיות) שפיתח קפלן, ואף הגדיר את היהדות כ'ציביליזציה בריתית של עם' (E. Berkovits, *Unity in Judaism*, New York 1986, p. 2).

65 ראו למשל ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 44), פרקים א-ב, עמ' 7-63. ברקוביץ הוטרד עמוקות מרעיון 'מות האל' של נייטשה, ומהשלכותיו בחברה המערבית.

66 על יחסו של ברקוביץ לסוגיית התיאודיציה, קיום הרע לנוכח ריבונות האל על העולם, ראו Z. Braiterman, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton 1998, pp. 112-133. חזוני (לעיל הערה 46).

במישור של המחשבה הפילוסופית, מגע והחלפה של דעות הן בהחלט מבורכות. יהודים מכירים את באתר וטיליך, מריטיין וגבריאלי, לא פחות מאשר את סארטר וראדהקרישמן⁶⁷ [...] זהו דיאלוג במישור האינטלקטואלי, שאותו קיימה היהדות עם כל התרבויות והדתות בכל התקופות [...] המישור של המחשבה הוא אוניברסלי.⁶⁸

לדעת ברקוביץ, ישנו מרחב מחשבתי כלל-אנושי משותף,⁶⁹ והוא אמנם תרם את חלקו לשיח הנוגע למרחב זה. הביקורת הראשונית של ברקוביץ על ההגות האירופית מצויה כבר בעבודת הדוקטור שלו. הוא בחר לעסוק בדויד יום, הוגה אירופי שהיה ביקורתי כלפי המסורת הרציונליסטית עצמה. עיסוקו של ברקוביץ בפילוסופיית הדת של יום מעלה את המחשבה שברקוביץ גרס כי יש טעם במחשבה על ביסוסה של 'דת טבעית' מהסוג שניסו לקדם הדאיסטים (ובמידה מסוימת גם יום). ברקוביץ היה שותף למחשבה שישנו בסיס כלל-אנושי למוסר טבעי, או לאינטואיציות מוסריות המשותפות לבני האדם.⁷⁰ אלא שלדעת ברקוביץ הדת הטבעית אינה 'מספקת את הסחורה' הנדרשת, ככל שהדבר נוגע לדמות האל הא-פרסונלי העומד במרכזה, ולהמעטת הדאיסטים במרכזיות הממד הנורמטיבי המעשי.⁷¹ בתוך כך, חשוב לציין שביקורתו של ברקוביץ כלפי זרמים רבים בתרבות המערבית אינה בהכרח סימן לאי-הסכמה מוחלטת עמם, ואף מעידה על נקודות שיתוף חשובות. דבר זה נכון לגבי כל הוגה, אך יש לו חשיבות מיוחדת לגבי ברקוביץ, כפי שהראיתי במקום אחר.⁷² בברלין נחשף ברקוביץ לפרגמטיזם דרך ספריו של ג'יימס שתורגמו לגרמנית וקנו להם שביחה גם בגרמניה.⁷³ מרטינה אורבן מתארת את התפקיד שהיה לכמה אינטלקטואלים יהודים בולטים בהכנסת כתבי ג'יימס לסביבה האינטלקטואלית דוברת הגרמנית (בעיקר גרמניה ואוסטריה): 'יהודים גרמנים שיחקו תפקיד חשוב בקידום הגותם של ויליאם ג'יימס,

- 67 Sarvepalli Radhakrishnan היה מגדולי חוקרי ההינדואיזם, ושימש גם כפוליטיקאי בכיר בהודו.
68 'Judaism in the Post-Christian Era', *Judaism*, 15, no. 1 (1966), pp. 74-84 (הציטוט מעמ' 80).
עמדה אוניברסלית דומה מובעת במאמרו של ברקוביץ, W. Wagar (ed.), 'Jewish Universalism', *History and the Idea of Mankind*, Albuquerque 1971, pp. 47-71. לדעתו, העם היהודי הוא עם סגולה, אולם ייחודו של עם ישראל אינו הישג עובדתי מוגמר, אלא קריאה לאחריות.
69 בכך הולך ברקוביץ בעקבות הרמב"ם, שהעלה על נס את רעיון החכמה האוניברסלית, שלמסורת היהודית יש חלק חשוב בה, בטענתו הנודעת 'שמע את האמת מפי אומרה' (רמב"ם, 'הקדמה', בתוך: שמונה פרקים – והם הקדמת הרמב"ם לפירושו למסכת אבות, מערבית-יהודית: מ' שורץ, ירושלים תשע"א, עמ' 5).
70 על אוריינטציה זו, בהקשר של שבע מצוות בני-נח, ראו D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 1998.
71 על השאלה האם תביעות דתיות נורמטיביות נשענות על הנחת קיומו של אל פרסונלי ראו בעבודת הדוקטור של ברקוביץ (לעיל הערה 9).
72 ראו נ' ברמן שיפמן, 'אתגר האל האכפתי: התיאולוגיה במשנת אברהם יהושע השל בראי ביקורת אליעזר ברקוביץ', זהריות, 8 (2017), עמ' 43-60, שם טענתי כי יש דמיון רב בין התיאולוגיה של השל לבין זו של ברקוביץ, וכי נסיונו לברל את הגותו מזו של השל נבע מהתמודדות עצמית מורכבת עם שאלת האפשרויות של תיאולוגיה אימננטית, לנוכח הדומיננטיות של התיאולוגיה הטרגנסנדנטית של הרמב"ם בהגות היהודית. על הקשר בין ביקורת הזולת לביקורת עצמית, השוו M. Fisch and Y. Benbaji, *The View From Within: Normativity and the Limits of Self-Criticism*, Notre Dame 2011.
73 ראו אורבן (לעיל הערה 60), עמ' 94-95.

צ'רלס ס' פירס והפרגמטיזם בחוגים גרמנים אקדמיים.⁷⁴ עדות ישירה יותר על חשיפתו של ברקוביץ לפרגמטיזם, עולה מתוך דבר קיומו של חוג לימוד של פרופ' דוד קויגן בברלין.⁷⁵ קויגן, שהושפע מהגותו של ג'יימס (הגם שהיה ביקורתי כלפיה), אירח בחוג הלימוד בביתו כמה מלומדים, ובהם היה גם א"י השל.⁷⁶ בפרוטוקול המתעד את הנוכחות והשיחות שהיו בחוג זה, מצוין השם 'ד"ר ויינברג'.⁷⁷ לדברי מלך (מרק) שפירא, שכתב ביוגרפיה על הרב יחיאל יעקב ויינברג,⁷⁸ הדעת נותנת שבו המדובר.⁷⁹ אם אמת הדבר, הרי שברקוביץ עשוי היה להיחשף לרעיונות הפרגמטיזם האמריקאי עוד בברלין, דרך רבו ומורו, הרב ויינברג.

כשאנו בוחנים את שאלת יחסו של ברקוביץ לפילוסופיה הכללית, מסתבר כי היתה לו עמדה דואלית כלפי הפילוסופיה המערבית: ישנן עמדות שברקוביץ שולל מכל וכל, כמו החילון הרדיקלי ו'התיאולוגיה הרדיקלית' בדבר מות האל⁸⁰; ואילו ביחס לעמדות אחרות, הוא מצביע על כיוון חיובי מסוים שהן הולכות בו. בתוך הקבוצה השניה אפשר למצוא עמדות של הוגים פרגמטיים. כך למשל, כותב ברקוביץ על ג'ון דיואי שדיבר על כך שיש למגר את 'הדואליזמים הגדולים המדכאים את האנושות, הפירוד שבין החומרי, המכני, המדעי, לבין המוסרי והאידיאלי'.⁸¹ אמנם ברקוביץ טוען שדיואי לא הצליח לבסס היטב במסגרת הנטורליזם ההומניסטי שלו את האינטגרטיביות הזו ואת התביעות הנורמטיביות שהיא מטילה, אך משתמע מדברי ברקוביץ כי ההולזים האתי שעליו מצביע דיואי הוא אכן הכיוון הפילוסופי הראוי. כמו כן, ישנם הוגים בפילוסופיה המערבית שברקוביץ סבור שהביעו אינטואיציה פילוסופית מוסרית ראויה לציין, כמו ג'ון מקמרי וכך גם ויליאם ג'. דה-בר. ברקוביץ מזכיר אותם כמקורות לעמדתו לגבי היחס שבין פילוסופיה ומוסר, ושאלת

74 ראו אורבך (לעיל הערה 60), עמ' 94. לטענתה הדבר נבע מרצון להשתמש בפרגמטיזם לשם גישור בין המסורת היהודית לבין ההווה המודרני. השוו H. Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago 1993, pp. 94-116.

75 ראו אורבך, עמ' 94-124.

76 ראו E. K. Kaplan and S. H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, New Haven 1998, pp. 121-139.

77 בפרוטוקולים המתעדים את המפגשים הללו, השמורים בארכיון העם היהודי בגבעת רם (קופסה 196), מוזכר השם 'ד"ר ויינברג' לעתים קרובות.

78 M. B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg, 1884-1966*, London 1999.

79 כך כתב אלי שפירא. בביוגרפיה הנזכרת (לעיל בהערה הקודמת), שפירא אינו מזכיר את דבר קיומו של החוג, או את השתתפותו של ויינברג בו.

80 ראו ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 44), עמ' 36-63 (על הדומה והשונה בין גישת ניטשה לפרגמטיזם, ראו ברמן שיפמן [לעיל לפני הערה 1], פרק א). ברקוביץ ביקר גם את החילון הפוסט-מודרני (ראו למשל בספרו משבר היהדות במדינת היהודים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 83). עם זאת, הוא ידע לשבח את 'החכמה שבגויים' וגם התנהגות אנושית ראויה באשר היא. ראו למשל את חיבורו לגבי הרעות שגילו האנגלים בזמן הבליון הגרמני במלחמת העולם השנייה: E. Berkovits, *Between Yesterday and Tomorrow*, Oxford 1945, p. 135.

B. Murchland, E. Berkovits, *Crisis and Faith*, New York 1976, p. 14 81
The Age of Alienation, New York 1971, pp. 185-186
דברי דיואי, אך הם מצויים בספרו Reconstruction in Philosophy, New York 1920, p. 173.

החינוך המוסרי.⁸² לאור הסתייגויותיו של ברקוביץ מהפילוסופיה המערבית, מעניין במיוחד שהוא מביא אותם כדוגמה למחשבה נכונה בסוגיה שהוא רואה חיונית מנקודת מבט יהודית-הלכתית: חינוך האופי לפעולה אנושית מוסרית.⁸³ מקמרי אינו מזכיר בספר במפורש את ג'יימס או דייואי אך הוא מגלה קרבה רבה לפרגמטיזם, למשל כשהוא כותב ש'החושבים הם השערים לתודעתנו [...] אפילו ידיעת האל אפשרית רק באמצעות מודעותנו לעולם שמספקים חושינו'.⁸⁴ באותו האופן הדגיש מקמרי את חשיבות החינוך והבנייה ההדרגתית של האופי המוסרי.⁸⁵ דה-בר מבטא גם הוא נטיה פרגמטית, ואין פלא שברקוביץ מצא ערך בהגותו. ראו למשל: 'הניחו למדענים ולפילוסופים להתנצח אודות האמת הספקולטיבית; שכן הידע היחיד המושע הוא הידע המעשי הנובע מעיצוב ההרגל'.⁸⁶ על ידי המעשה המוסרי.⁸⁷ בנוסף לכך, אפשר לראות אצל דה-בר ביקורת על הומניזם חילוני, השואב לכאורה ממקורות הנצרות, אך למעשה אינו מספק תשתית לחיים מוסריים נאותים.⁸⁸

בשנים שבהן כיהן כרב בית-כנסת בבוסטון (משנת 1950) והורה פילוסופיה כללית ומחשבת ישראל ב-HTC, נחשף ברקוביץ באופן אינטנסיבי יותר לפרגמטיזם האמריקאי, ועל כך העידו שני בניו.⁸⁹ על השאלה האם קרא אביהם את כתבי אבות הפרגמטיזם השיבו שניהם (בנפרד) בחיוב. מה ניתן להסיק מכך לגבי יחסו של ברקוביץ לפרגמטיזם האמריקאי? מצד אחד, ברקוביץ אינו מצהיר (בשום מקום הידוע לי) שהוא 'הושפע מהפרגמטיזם האמריקאי'. מצד שני, גם אם הוגים אינם מצהירים על מקורות השפעתם, הדבר אינו מעיד על היעדרן ממשנתם.⁹⁰ מה לגבי ברקוביץ? הלה טען פעמים רבות שההלכה היהודית

82 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 75, הערה 18, מפנה אל J. Macmurray, *Reason and Emotion*, London 1935; W. G. De Burgh, *From Morality to Religion* [1938], London 1983.

83 השוורוונק (לעיל הערה 45).

84 מקמרי (לעיל הערה 82), עמ' 39. דוגמה נוספת לפרגמטיות שלו: 'חיי הרגש אינם רק חלק מהחיים האנושיים או פן שלהם [...] זוהי הליכה והמהות של חיי האדם. האינטלקט צומח ממנו, מושרש בו, יונק את לשד חיותו ממנו' (שם, עמ' 75).

85 מקמרי (לעיל הערה 82), עמ' 67-91. כך למשל: 'כל חינוך אמיתי הוא חינוך בחיים' (שם, עמ' 76).

86 Habituation.

87 דה-בר (לעיל הערה 82), עמ' 289. במקום אחר משבח דה-בר את סגוליותה של המסורת העברית: 'בעוד שמשברים היסטוריים שמשו את הרומאים כגירוי לפעולה אפקטיבית גרידא, ואת היוונים כגירוי למחשבה

רפלקטיבית, חשיבותם לנביאים העבריים ולעם-ישראל היתה בראש ובראשונה מוסרית ודתית'. (W. G. De Burgh, *The Legacy of the Ancient World*, vol. 2, Baltimore 1955, p. 381, note 1).

88 דה-בר (לעיל הערה 82), עמ' 262-287.

89 כך עלה בשיחות שקיימתי בשנת 2011 עם שנים מבניו, פרופ' אברהם (ברום) ברקוביץ והרב דב ברקוביץ. 90 חז"ל, למשל, לא היו צריכים את הפילוסופיה היוונית בשביל להכיר את החשיבה הפילוסופית המצויה

בספרות החכמה המקראית (השוו Y. Hazony, *The Philosophy of the Hebrew Scriptures*, New York 2012). ביטוי אפשרי לתופעה זו הוא העובדה שפילון האלכסנדרוני לא התייחס בכתביו לספר קהלת, למרות שמגילה זו יכולה היתה להוות בעבורו הודמנות פז להציג את עמדותיו ההלניסטיות כמעוגנות במקרא עצמו. על פי אינדקס פילון (P. Borgen, K. Fuglseth and R. Skarsten, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids 2000, p. 119), המילה ἡθλική (קהלת) מוזכרת אצל פילון רק פעם אחת, ב'על החוקים לפרטיהם' א, 55 (פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך ב, ספר המצוות, חלק א, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ' 241-242), וגם שם אין מדובר בספר קהלת, אלא במועצה שיפוטית.

מצטיינת בפרגמטיות, והוא נוקט במפורש בביטוי "פרגמטי" להטיותיו השונות.⁹¹ עם זאת, ברקוביץ הזכיר את הפרגמטיזם גם לשלילה:

הבנתי את היהדות, כמו גם הבנתי בכלל, מוגבלת על ידי נסיבות אנושיות האנדיבידואליות. אולם [...] אין לבלבל את הדבר הזה לא עם רלטיביזם ולא עם פרגמטיזם. [...] פרשנותו [של ההוגה היהודי] מוסיפה תוקף לתובנותיו האנדיבידואליות, לא משום שהיא 'עובדת' בשבילו, אלא משום שלדידו היא מייצגת את התמרוך המכוון [...] אל עבר ה'מוחלט'.⁹²

לכאורה, שולל ברקוביץ את הפרגמטיזם, את הפרשנות כטענה רלטיביסטית שבה האמת מתמצה בטענה 'מה שעובד' במובנה האנוכי והגס. האם בכך יוצא ברקוביץ כנגד הפרגמטיזם באשר הוא? לדעתי התשובה על כך שלילית, וזאת בשל כמה טעמים. ראשית, נראה שכוונתו דוקא לפרגמטיזם גס.⁹³ מודעותו של ברקוביץ להבחנה העקרונית בין 'פרגמטיזם' גס (או 'וולגרי') לזוה שאינו שולל את מושג האמת,⁹⁴ עשויה היתה להתגבר בעקבות ספרו של מקס הורקהיימר, 'ליקוי מאורות התבונה'.⁹⁵ הורקהיימר יצא חוצץ כנגד צרות-אופקים שהוא קישר לפרגמטיזם האמריקאי, ובייחוד לדיואי. ספרו של הורקהיימר הוא כתב-אישום חריף כנגד האינסטרומנטליזם בפרגמטיזם האמריקאי,⁹⁶ ולפיכך תרם לקישורו של המונח 'פרגמטיזם' במחצית השנייה של המאה העשרים לרלטיביזם ולטענה גורפת בדבר היעדר אמת.⁹⁷ ברם, גם אם צורה כזו של פרגמטיזם אכן קיימת, רבים וטובים כפרו בזיהויה של אנוכיות גסה עם הפרגמטיזם הקלאסי, ולמיטב הבנתי בצדק. מכאן ברור על כל פנים מדוע חש ברקוביץ צורך

91 ברקוביץ, ההלכה (לעיל הערה 44), עמ' לה, לט-מ, עט, ריז-ריח, רצו, רצט, שא. ראו גם, E. Berkovits, *Not in Heaven: The Nature and Function of Jewish Law*, Jerusalem 2010, pp. 11, 28, 120.

92 א' ברקוביץ, מהי פילוסופיה יהודית, מאנגלית: י' דירובן, נתיבות תשס"ט, עמ' 23. דוגמה נוספת: 'מאז תקופת ההשכלה [...] הוקיע המערב את המקור הטרנסצנדנטלי של כל ערכי אנוש. [...] הואיל והאמת עצמה היא יחסית ופרגמטית, האישור התאב של השאיפות נעשה חסר תכלית' (א' ברקוביץ, עמו אנוכי בצרה: 'יהדות בגטאות ובמחנות ההשמדה, מאנגלית: א' מלצר, ירושלים תשס"ו, עמ' 127).

93 כך למשל מבקר ברקוביץ את דלדול הערכים בעולם המערבי המודרני: 'וצודקים דברי מ' וובר "שהמומחים בלי רוח וההדוניסטים בלי לב, הם הממלאים יותר ויותר את חלל התרבות של ימינו"' (משבר היהדות [לעיל הערה 80], עמ' 12). לדעת ברקוביץ, 'ללא מחסום של אתוס לאומי, הרמוקרטיה מושפלת לכדי שוק של התחרות אינטרסים אנואיסטיים [...] כל מה שמאחד עם כזה היא הסכנה לקיומו מצד האויבים' (ברקוביץ, משבר היהדות, עמ' 21).

94 על ההבחנה בין הפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי לצורות שנויות במחלוקת שלו (או 'פרגמטיזם וולגרי'), השוו, S. Haack, 'Vulgar Rortyism, Book review of L. Menand, *Pragmatism: A Reader*', *New Criterion*, 16, no. 3 (1997), pp. 67-71.

95 ליקוי מאורות התבונה [1947], מגרמנית: א' שטיר, מכון שלם, ירושלים תשש"ע.

96 לביקורת הזיהוי של הפרגמטיזם עם אינסטרומנטליזם הכופר בקיומה של אמת חוץ-סובייקטיבית, ראו L. A. Hickman, *Dewey's Pragmatic Technology*, Bloomington 1992, עמ' 202-198. לביקורת ההזדהות העצמית של רוטרי כ'פרגמטיסט' ראו בהרחבה השקס (לעיל הערה 2), וכן להלן הערות 136-138.

97 במקום אחר כתב ברקוביץ: 'המיתודה של המחקר מוצדקת, אבל כאשר ממירים את המיתודה להשקפת עולם, התוצאה היא – מה שנקרא בפילוסופיה המודרנית – 'פויטיביזם'. לפי 'השקפת עולם' זו, אין אמת לערכים. [...] יש אנשים האוהבים גלידה [...] ויש אחרים המעדיפים צדק סוציאלי' (ברקוביץ, משבר היהדות [לעיל הערה 80], עמ' 68).

לבדל את עצמו בנימה אפולוגטית מהפרגמטיזם במובנו הפונקציונלי הצר. אפשר להציע אפוא כי עצם הפניית המבט הביקורתי של ברקוביץ כלפי צורה מסוימת של פרגמטיזם, מבטאת את רצונו לסלק מובנים מוטעים של הפרגמטיזם. תופעה דיאלקטית דומה מצויה אצל ברקוביץ בביקורתו על 'תיאולוגיית הפתוס' של א"י השל.⁹⁸

2. אנטי-קרטזיאניות: דחיית המסדנות והספקנות הרדיקליות בפרגמטיזם הקלאסי

בסעיף הקודם הבהרנו את המסגרת הכללית של הדיון, ואת טיב זיקתו של ברקוביץ לפרגמטיזם. בסעיף זה אבהיר את מובנם של המושגים 'מסדנות' ו'ספקנות', אמנם את עמדת דקרט בהקשרם, ואעמוד על הקשיים הגלומים במסדנות והספקנות הקרטזיאניות הרדיקליות מנקודת מבטו של הפרגמטיזם האמריקאי. כל אלה יהוו תשתית לניתוח הגותו של ברקוביץ בסעיף 3 לקמן.

הבהרה של מושגי המסדנות והספקנות

מסדנות היא עמדה המבקשת לבסס את השקפת העולם על יסוד ודאי שאינו זקוק לתימוך נוסף.⁹⁹ 'מסדנות רדיקלית' היא זו המתיימרת לבסס את הידע והאמונה האנושיים על אדן מופשט, מוחלט ונצחי.¹⁰⁰ במסדנות הרדיקלית, מתנה קיומו הודאי של המסד את הנגישות לידע לגבי האמת והעולם, ואף את הנגישות לנורמטיביות, כלומר לקביעת אופן הביצוע הנכון של הפרקטיקה. מתוך התנגדות למושג המסדנות, הופיע בפוסט-מודרניזם, ובכלל זאת בענפים מסוימים של הניאו-פרגמטיזם,¹⁰¹ הרעיון של 'שלילת-המסדנות'. רעיון זה הוא פשטני (ואולי אף אשלייתי) כיון שלא ברור האם וכיצד יתכן ידע אנושי שהוא נטול מסד תבוני כלשהו.¹⁰² מנקודת מבט פרגמטית יש אפוא צורך להבחין בין מסדנות רדיקלית לבין מסדנות מתונה, הגורסת שלכל מבנה תבוני-רציונלי נחוץ מסד כלשהו, וכי לא תתכן פעולה אפקטיבית בעולם אלמלא הנחנו כי קיימים מסדים, ולו מתונים, לעבוד באמצעותם. ללא ההבחנה בין שלילת המסדנות לבין מסדנות מתונה, לא ברור כיצד ידיעה כלשהי היא מן האפשר. אפשר להעלות שני טיעונים נוספים בזכות הצורך להחזיק במסדנות כלשהי. ראשית, אם לא היו כלל אמונות מסדניות, כלומר אם תמיד נחוצים צידוקים נוספים לכל האמנה, צריך

98 ראו ברמן שיפמן (לעיל הערה 72), שם טענתי כי הביקורת של ברקוביץ על מושג האל ה'אימננטי מדי' של א"י השל, המתואר בהאנשה כאכפתי, היתה למעשה ביקורת עצמית של ברקוביץ, שגם אצלו מתואר האל כאכפתי.

99 על פי הגדרתו של D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism*, New York 1998, p. xiii. המתרגמים foundationalism כ'יסודנות' (ראו בן-מנחם [לעיל הערה 4], עמ' 18-19), אך העדפתי כאן את התרגום המצוי למשל אצל רוס, ארמון התורה (לעיל הערה 54), עמ' 293-298.

100 פונדמנטליזם דתי (ראו J. Barr, *Fundamentalism*, London 1977). הוא טיפוס מסוים של מסדנות רדיקלית, אולם זו מצויה גם בהגות חילונית.

101 למשל אצל רורטי, פילוסופיה, ראו לעיל הערה 29.

102 ראו A. Plantinga, 'Reason and Belief in God', A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Indiana 1983, pp. 16-93. (בייחוד עמ' 52-63).

היה להניח את קיומה של שרשרת האמנות אינסופית.¹⁰³ שנית, קשה להעלות על הדעת חשיבה אנושית בת-קימה שתהא נטולת מטפיסיקה.¹⁰⁴ ספקנות (scepticism)¹⁰⁵ היא עמדה המטילה ספק בהכרות האדם, באמונותיו, ואף בכושר שיפוטו, על סמך ההבחנה בין ה'יש' לבין ה'הכרה' המבקשת לדעת אותו. גם כאן יש הבדלים עקרוניים בין המובן החמור ובין המובן המתון של המונח. בגרסתה הרדיקלית של הספקנות מוטל ספק ביקורתי-מקדמי מקיף ומוחלט בקיומם של מושאי התודעה, ביכולת התודעה האנושית לומר דבר מה יציב ובר-תוקף על מושאיה,¹⁰⁶ ואף בעצם קיומה של התודעה.¹⁰⁷ ספקנות מתונה, לעומת זאת, אינה מטילה ספק רדיקלי ביחס לקיומם של מושגי המסגרת של הידיעה, ובכלל זאת האל וקיום העולם, ואינה מתנה את פתיחת הדיון בהעמדה בסימן שאלה רדיקלי של כלל תכני ההכרה שקדמו לדיון, אלא מכירה בחשיבותם – ולמעשה, בהכרחיותם – של ספקות מקומיים, כפי שיתברר להלן בהקשר של פירס.

המסדנות והספקנות הרדיקליות של דקרט

במסורת האפלטונית, אשר כוננה את הפילוסופיה המערבית, נתפסה האמת כמושלמת וכנצחית.¹⁰⁸ דקרט, אבי הפילוסופיה המודרנית, הלך אף הוא בדרך זו והוסיף לה ב'הגינות' אופי מסדני רדיקלי. המסדנות הקרטזיאנית כפי שנוסחה ב'הגינות' אינה רק טענה לגבי טיבו של הידע, אלא גם טענה לגבי הכיוונויות שלו. כלומר, דקרט (והמסורת הרציונליסטית בכלל) ראתה בכלל את הידע התקף ככזה הנגזר 'מלמעלה למטה', באופן דדוקטיבי. לכאורה, יש ניגוד בין ספקנות למסדנות: לעולם יפקפק הספקן בכושר שיפוטו וביכולתו להשיג ידע ודאי. חלק מהספקנים, דוגמת דויד יום, אמנם לא התיימרו להגיע לניסוחה של אמת נצחית ובלתי משתנה.¹⁰⁹ ברם, אצל דקרט דרו המסדנות והספקנות בכפיפה אחת.¹¹⁰ בספרו 'הגינות' ביקש

103 A. Quinton, *The Nature of Things*, London 1973, pp. 23-119; N. Frankenberry, *Religion and Radical Empiricism*, New York 1987, pp. 4-7.

104 A. W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge 2012, p. 1. השור גם לביקורתו של קווין (Quine) על ה'דוגמות' של האמפיריציזם: ור"א קווין, 'שתי דוגמות לאמפיריציזם', מאנגלית: ע' בילצקי וע' מטר, מטפורה, 4 (1996), עמ' 41-55.

105 ראשית הספקנות כשיטה פילוסופית מיוחסת לפילוסוף היווני פירון. על הספקנות בפילוסופיה המערבית השור R. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, New York 2003.

106 כפי העולה מ'טענת גטייה', גם אם חלק מתנאי הידיעה וההאמנה תקפים, די בהנחה כוזבת אחת כדי לשמוט את הקרקע מתחת לידיעה האנושית בכלל, ולאמונה הדתית בפרט. ראו E. L. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis*, 23, no. 6 (1963), pp. 121-123.

107 ישנן תרבויות רבות של מסדנות וספקנות. הדיון שלהלן אינו מתיימר להקיף את כולן, אלא מתייחס לדקרט. 108 תפיסה זו מפלשת את כתבי אפלטון, ראו בייחוד ב'משל המערה' המופיע ב'פוליטיאה' (כתבי אפלטון [לעיל הערה 30], ב, ספר ז', בייחוד עמ' 421-424, 426). גם התפיסה בדבר קיומה הנבדל של הנשמה, תפיסה המגולמת ב'משל ההזכרות', היא חלק מתמונת עולם דואליסטית זו, וראו דיאלוג 'פאידרוס', כתבי אפלטון, ג, עמ' 381-384.

109 על הספקנות כעמדה 'צפה' שכזו אצל סוקרטס ויום, ראו א' נוראל, 'על פוסט-מודרניזם וספקנות', עיון, מט (חש"ס), עמ' 155-159.

110 הקרטזיאניות נחשבת כפרדיגמה קלאסית למסדנות. ראו A. Hasan and R. Fumerton, 'Foundationalist Theories of Epistemic Justification', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* website (accessed 10.4.2019).

דקרט להשיג ודאות ובהירות¹¹¹ כאשר לידיעת העולם והכרתו ולגבי עצם קיומו של האדם בתוכו, בכדי להגיע לידיעה ודאית ולאמונה דתית מוצקה ומוחלטת.¹¹²

כדי להשיג את הידיעה הודאית המוחלטת נקט דקרט בכלים הספקניים המחמירים ביותר. מתוך חשש מפני טעויות אפשריות שהן פרי הרגל או שיפוט מוטעה, או הטעיה בידי 'מלאך רע' ורמאי,¹¹³ הטיל דקרט ספק רדיקלי מקדמי בכל כלי ההכרה – זוהי 'המתודה הקרטזיאנית'.¹¹⁴ לאחר שלילת כלל דרכי ההכרה כלא-ודאיות, ההכרה הספציפית היחידה שלגביה טען דקרט כי אין להפריכה היא 'אני קיים, אני נמצא' (cogito ergo sum),¹¹⁵ ומתוכה ביקש להוכיח את מציאות האל.¹¹⁶ טענה זו התבססה על תפיסתו הדואליסטית של דקרט בדבר חצוי אונטולוגי של חומר ורוח, ובדבר חצוי גוף-נשמה (או נפש) בנוגע לאדם. כלומר, הנחת המוצא של דקרט היא שהמציאות החומרית הינה נחותה ביחס למצויים הרוחניים, או לרוח בכלל.¹¹⁷ בתוך כך, קיים

111 ראו ר' דקארט, הגיונות מטפיזיים [1641], השגות ותשובות, מצרפתית: י' אור, א' טיר-אפלרויט וא' יקירה, ירושלים תשע"ה, הגיונות א-ב (עמ' 29-15).

112 'תמיד חשבתי ששתי שאלות אלה בדבר אלהים והנפש, הן העיקריות בין השאלות שצריך להוכיחן על ידי הראיות של הפילוסופיה יותר מאשר על ידי הראיות של התאולוגיה. [...] כי אז כל הטעויות והדעות הכוזבות שבני-האדם החזיקו בהן בזמן מן הזמנים בנוגע לשתי השאלות הללו, תעקרנה מיד מן הלבבות. [...] ואיש לא יעז עוד להטיל ספק במציאותו של האל ובהבדל הממשי והאמתי שבין נפש האדם וגופו. ועתה לכם המשפט מה יהא פריה של אמונה זו, אם תתכונן פעם על בסיס מוצק'. דקרט (לעיל הערה 111), עמ' 3-7 (הציטוט מעמ' 3, 6-7). תרגומו של דורי מנור למשפט האחרון הוא "שתכונן אחת-ולתמיד על בסיס איתן" (ר' דקארט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, מצרפתית: ד' מנור, עריכה מדעית: א' יקירה, תל-אביב 2007, עמ' 31). לאור המקור הצרפתי והלטיני (R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris 1990, pp. 280-281) נראה שתרגומו של אור מדויק יותר, ומשקף מידת מסדנות פחותה (דרוש בסיס "מוצק", אך לא "אחת ולתמיד"). תודתי לדניאלה סלומון על סיועה.

113 דקרט, (לעיל הערה 111), עמ' 19. על האפשרות שטיעון זה הוא לגלול של רעיונות גנוסטיים בכוונתי להרחיב בהזדמנות אחרת (ראו לעיל הערה 22). על הגנוסטים ועל תפיסת האל הבורא כרמאי ומתעה, ועל האל האמתי כמקור הידע המופשט והגואל, אך זר ומנוכר לעולם הזה, החומרי, ומאפשר 'השתחררות' ממנו, ראו כהנא (לעיל הערה 22). השוו' דן, 'בעיית הגנוסטים ויחסה לתולדות המיסטיקה היהודית', בתוך: "הנ"ל, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, כרך א, ירושלים תשס"ט, עמ' 319-361. על ברקוביץ כמתנגד מובלע לגנוסטים ראו להלן הערה 243.

114 דקרט (לעיל הערה 111), עמ' 15-20. מבחינתו, הספקנות היתה שלב קונסטרקטיבי לקראת בסוס הידע: "לא חיקיתי את הספקטים המטילים ספק רק כדי להטיל ספק ומעמידים פנים שלעולם הם מפקפקים" (ר' דקארט, מאמר על המתודה, מצרפתית: י' קנו, תל-אביב 2010, עמ' 57). בכך שונה דקרט מסקסטוס אמפיריקוס, שהגן על הספקנות כעמדה טוטלית, שממנה נובעות מסקנות שונות לגבי אורח החיים והמחשבה (ראו S. Empiricus, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, (trans. B. Mates, New York 1995).

115 דקרט (לעיל הערה 111), עמ' 22. המשפט שהשתרש יותר הוא זה הלכות מ'על המתודה': 'אני חושב משמע אני קיים', או 'אני חושב, על כן אני קיים' בתרגומו של קנו לדקרט, על המתודה (לעיל הערה 114), ראו בעמ' 60-69.

116 על 'הראיה האונטולוגית' של דקרט, ראו (לעיל הערה 111), עמ' 30-46, 56-62.

117 תפיסת דקרט, לפיה הגוף והנפש, השונים זה מזה בתכלית בהיותם חומר ורוח, אינם יכולים להשפיע זה על זה, תלתה בבלוטת האינטרוכל (במח האדם) את אפשרות התיווך ביניהם. ואולם לפי ניקולס מלבראנש על זה, (Malebranche) וקרטזיאנים אחרים, מה שמאפשר את ההשפעה ההדדית בין גוף לנפש ובין גוף אחד למשנהו, הוא השערת ה-Occasionalism (אלתן יקירה מציע לתרגם מונח זה כ'סיבות הזדמנותיות'), קרי מעורבות האל בניהול העולם הפרטי. ראו S. M. Nadler, *Occasionalism: Causation among the* *Cartesians*, Oxford 2012.

האל והשארות הנפש היו שני עיקרי האמונה שדקרט ניסה להוכיח כמסד לתמונת העולם הפילוסופית-דתית שלו. מתוך נסיונו להוכיח קיום האל, ביקש דקרט לאשרר את המבנה התבוני האונטולוגי של העולם.¹¹⁸ הגם שיש אצל דקרט גם דרך מחשבה שונה, פרגמטית יותר,¹¹⁹ קבלו דבריו ב'הגיונות' בולטות רבה במחשבת העת-החדשה וזוהו עמו. הספקנות הרדיקלית של דקרט נתנה קרקע לאנטי-מסורתנות המודרנית, וכיחוד לחילון האינדיבידואליסטי שצמח בתוכה במאה התשע-עשרה.¹²⁰

ביקורות על המסדנות הרדיקלית הגלומה בספקנות של דקרט

עמדת דקרט מעוררת קושי מיוחד, שכן חרף מקורותיה הדתיים בנצרות, נודעה לה השפעה רבה על החילון המודרני, הנוטה מצדו להתעלם מהמסדנות הרדיקלית הטמונה במקורותיה הדתיים. אלסדייר מקנטייר למשל עמד על הנוכחות הבולטת של מקורות נוצריים במשנת דקרט, ושאותם חשב שהצליח לנשל מעצמו.¹²¹ למרות שדקרט מצטייר במודרניזם כנביאה של מסורת נטולת-מטפיסיקה 'המתחילה מאפס', בפועל יש לדקרט הנחות מוצא שבהן ספקנותו הרדיקלית אינה מפקקת. באופן ספציפי יותר, יש לטעון הספקני של דקרט שורשים בדואליזם המצוי אצל אב הכנסיה אוגוסטינוס, ובתיאורה של ההווה כחצויה במהותה בין האלוהי, השמימי, לבין הארצי והחומרי.¹²² לצד המשמעויות האפיסטמולוגיות הדרמטיות של הדואליזם של דקרט,¹²³ הוא כונן אתרופולוגיה חדשה, שכפי שמעיר רו-חן-מוריס, מבדלת בין ה'אני' או ה'עצמי' לבין העולם הסובב, ומעצבת דמות אדם שיש לו 'כלכלה נפשית אוטרקית'.¹²⁴ לשון אחר, דומה כי המסדנות הקרטזיאנית מכרסמת באופן ניכר בדיאלוגיות האנושית.

118 זאת, תוך הבלטת מקומו של ה'סובייקט החושב' (ה'קוגיטו'), שהוא הדבר היחיד בעולם שקיומו הוכח, לדעת דקרט.

119 לצד החשיבה הרציונלית-דואליסטית המסדנית של דקרט, הוא הדגיש גם את הצד הפרקטי של הפקת תועלת מעשיית מלימוד המדעים. ראו דקרט, על המתודה (לעיל הערה 114), למשל עמ' 91-92.

120 על ספקנותו של דקרט ראו פופקין (לעיל הערה 105), עמ' 143-173.

A. MacIntyre, 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science', 121 *The Monist*, 60, no. 4 (1977), pp. 453-472, על דקרט ראו בייחוד עמ' 457-459.

122 למעשה, אם בוחנים את טיעון הספק של אוגוסטינוס, נמצא שהוא מפקק מאפשרות הטעות לקח הפוך מדקרט: "ובכן, אם אני טועה, אני קיים. שכן אדם שאינו קיים, ודאי גם אינו יכול לטעות, ואם אני טועה, מכאן שאני קיים" (St. Augustine, *The City of God against the Pagans*, vol. 3, trans. D. S.), 533 p. ch. 26, book 11, (Wiesen, Cambridge, MA 1968). השוו ש"ה ברמון, 'דקרט', האנציקלופדיה העברית, כרך יג, ירושלים תשכ"ט, עמ' 64-77, בייחוד עמ' 71.

123 על קשיים שיצר הדואליזם של דקרט בהגות היהודית המודרנית, ראו N. M. Samuelson, *Jewish Faith and Modern Science: On the Death and Rebirth of Jewish Philosophy*, Maryland 2009, pp. 169-170.

124 ר' חן-מוריס, 'הקדמה' לר' דקרט: רגשות הנפש, מצרפתית: ע' בסוק, עריכה מדעית: ר' חן מוריס, תל-אביב 2007, עמ' 7-23. בעוד אצל דקרט מקום השמחה צומצם (שם, עמ' 89-92), והצחק נחפס כנובע מתפקוד גופני לקוי, אצל אוגוסטינוס, לצד טיעון הספק מודגשת חשיבות השמחה. ראו אוגוסטינוס (לעיל הערה 122), עמ' 533-535. השוו P. L. Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, Berlin 1997, p. 21.

מנקודת המבט של הדיון הנוכחי בתפיסת האמונה של ברקוביץ, הקרטזיאניות היא התמקדות באמונה באל כשאלה לגבי תקפותם של פסוקי חיווי מסוימים, וכיחוד 'האם אלוהים קיים'.¹²⁵ אמנם הספקנות של דקרט נסובה על אפשרות הידיעה לגבי קיום האל, ולא על אפשרות האמונה בו, אולם ההצרה של סוגיית האמונה לכדי שאלה אפיסטמולוגית, קוגניטיבית, נהייתה גם למתקפה על לגיטימיות האמונה כצורה דתית עשירה יותר של ידיעה.¹²⁶ דקרט, כנוצרי ישועי, לא התכוון לערער את האמונה, אך מבחינת החילון המודרני במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ואילך, תפקדה הקרטזיאניות ככלי ניגוח שימושי ביחס לאמונה הדתית. להשרשת האוריינטציה המסדנית של דקרט תרם גם הפידאיזם (או ה'אמונתנות') של מרטין לותר בעקרון הפרוטסטנטי *sola fide* ('רק האמונה'). אולם להבדיל מדקרט ושפינוזה, שסברו שהעולם וידיעתו הם בגדר נתונים מתמטיים-גיאומטריים שידיעתם מושגת באמצעים שכליים,¹²⁷ אצל לותר נתפסה התבונה כאויבת האמונה.¹²⁸ הטענה שהאמונה אינה זקוקה לשום צידוק נוסף מצטיירת כאנטי-מסדנית, אולם בחינה ביקורתית של תפיסה זו מגלה את המסדנות האנטי-תבונית הגלומה בה. באורח דומה לתפיסה המסדנית הרדיקלית של לותר, תבע קאנט ודאות מוחלטת באשר לדת.¹²⁹ המסדנות הרדיקלית קבלה אפוא רוח גבית מהאידאליזם הגרמני, שלטענת פול פרנקס הוגיו גורסים כי 'בשיטה פילוסופית נאותה, התנאים האפריוריים של הנסיון חייבים באופן כלשהו להיות מוסקים מעקרון ראשית יחיד, מוחלט'.¹³⁰ במלים אחרות, לתופעות המבוזרות הניצבות בפנינו בעולם מוכרח להיות עקרון מסדני אחד ומוחלט, אשר ממנו הן נובעות. תמונת העולם הנצרית¹³¹ המודרנית (שהיתה לה השפעה רבה על מחשבת ישראל בארצות המערב) נוסדה אפוא על אדנים של מסדנות רדיקלית.

לכאורה, שימש הפרויקט של דקרט תשובה ניצחת לספקנות הרדיקלית, בשל חשיפת יסוד בלתי מעורער של ידיעה, שיש לה ערכות אונטולוגית אלוהית. בפועל, לנוכח ליקוייו של

125 ראו דקרט, הגיונות (לעיל הערה 111), בייחוד ההגיון השלישי והחמישי, עמ' 30-46, 56-62. גם בעבור הוגים ימי-ביניים כמו הרמב"ם לא היתה הפרדה קטגורית בין 'ידיעה' ל'אמונה', אך מאידך לא היתה אצלם ספקנות רדיקלית כמו זו של דקרט.

127 ראו ב' שפינוזה, אתיקה, מלטינית: י' יובל, תל אביב תשס"ג, חלק א (עמ' 72-122). יש אצל שפינוזה כיוון פרגמטי יותר, בחיבורו 'מאמר תיאולוגי מדיני', אך אכמ"ל.

128 ראו מ' לותר, ארבעה חיבורים תיאולוגיים, תרגום: ר' הכהן, תל-אביב תשס"א. הפידאיזם של לותר המשיך את ההתמקדות באמונה כביטוי דתי, כפי המצוי בכרית החדשה (למשל באגרת אל הרומים, פרק ד), בשילוב עם תפיסת האמונה כאבסורד במשנת טרטוליאן: "בן האל מת: זה מהימן מיידית – כי זה טפשי. הוא נקבר, וקם לתחייה: זה ודאי, כי זה בלתי-אפשרי" (Tertullian's Treatise on the Incarnation, trans. E. J. Evans, London 1956, p. 19).

129 "הדת [...] חייבת להיות מושלמת ונטולת ספק" (ע' קאנט, ריב הפקולטות, מגרמנית: י' הלרמן-כרמל, עריכה מדעית: פ' איפרגן, תל-אביב 2007, עמ' 48). ראו גם דברי הגל: "רק החסד לבדו עשוי לשמש מפת מממשותו הנוראה של הרוע ומאי-השתנות החוק" (גו"פ הגל, רוח הנצרות וגורלה, מגרמנית: ג' גולדברג, עריכה מדעית: פ' איפרגן, תל-אביב 2005, עמ' 75).

P. W. Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in 130 German Idealism*, Cambridge, MA 2005, p. 17. קו הטיעון באידיאליזם הגרמני מוגדר על ידי פרנקס כ'מוניזם היסקי' (derivation monism).

131 וביתר מיקוד, הפרוטסטנטיות. על השפעתה של זו על היהדות המודרנית, ראו L. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton 2011.

הפרויקט הקרטזיאני,¹³² הועמקה תפיסת העולם הספקנית והביאה במודרניזם להרחבת הדיון הפילוסופי לגבי אפשרות הידיעה וטיבה. דקרט ביקש לכונן מסד אונטולוגי, אך העמיק את הספקנות ביחס ליכולת ההכרה.¹³³ יותר ממאה שנה לאחר מכן ביקר עמנואל קאנט את התוקף של הראיות הקלאסיות לקיום אלוהים – האונטולוגית, הקוסמולוגית, הפיסיקו-תיאולוגית – שבחלקן צידד דקרט: 'יוצא מכאן, שכל העמל והטורח מסביב להוכחה האונטולוגית המפורסמת (הוכחת דקארט), האומרת להוכיח את מציאותו של יש עליון מתוך מושגים, לשווא הם ולריק, ושום אדם לא יתעשר בתוכנות מתוך אידיאות גרידא'.¹³⁴ מאידך, טען קאנט כי גם אי אפשר להפריך את האפשרות שראיות אלו תקפות¹³⁵ (כפי שנראה להלן בסעיף 3.6, לעמדתו הספקנית המתונה של קאנט המגולמלת במושג הפוסטולט יש תפקיד פרגמטי חשוב אצל ברקוביץ). בתרבות המערבית המודרנית הכינה הספקנות הקרטזיאנית את הקרקע למה שפול ריקר כינה 'הרמנויטיקה של חשד', כפי שהיא התבטאה במשנותיהם של מרקס, ניטשה ופרויד. על אף תחומי העניין השונים שלהם, משותפת להם תפיסת האמונה הדתית (ובכלל זאת האמונה באל) כאשליה, ובמובן זה הם העצימו במודרנה את הספקנות הרדיקלית.¹³⁶

הבקורת על דקרט בפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי

לאחר שהוצגו המסדנות והספקנות הרדיקליות של דקרט, יעסוק סעיף זה בהנהרת עיקרי הביקורת של הפרגמטיזם האמריקאי על הקרטזיאניות. ביקורת זו תחשוף מצדה את מושגי המסדנות והספקנות המתונים, הפליבליים (fallible) והדינמיים בפרגמטיזם. המבקרים בני זמנו של דקרט העלו ביקורות כנגד טענותיו, אולם כמעט ולא התייחסו לשאלת נחיצותה ותוקפה של הספקנות הכוללת שהציג. עוד פחות מכך התייחסו מבקרי דקרט לקשיים הטמונים ביומרתו המסדנית הרדיקלית,¹³⁷ אשר תרמה את תרומתה – לצד מגמות פונדמנטליסטיות נוספות בעידן המודרני – להתגבשות המגמה האנטי-פרגמטית במודרניזם (ראו לעיל). אנו פונים לפיכך לביקורתו המכוננת של פירס על דקרט. בקורתו של דקרט בידי אבות הפרגמטיזם האמריקאי, פירס, ג'יימס ודיואי,¹³⁸ כמעט לא נדונה במחקר

132 על הביקורות שהופנו כלפי דקרט בידי הוגים בני זמנו דוגמת קטרס, מרסן, הובס ואחרים ראו א' יקירה, 'אחרית דבר: דקארט וראשיתה של הפילוסופיה החדשה', בתוך: דקרט, הגיונות (תרגום מנור, לעיל הערה 112), עמ' 140-201.

133 דקרט הכין את הקרקע לאינדיבידואליזם המודרני: 'אם איננו יכולים לסמוך על האמתות אותן למדנו, עלינו ליצור אותן, כל אחד לעצמו' (C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, p. 285).

134 ביקורת התבונה הטהורה [1781], מגרמנית: י' יובל, תל-אביב 2013, עמ' 492.

135 ראו קאנט (לעיל הערה 134), עמ' 483-513.

136 ראו P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven 1970. לתיאור של המודרנה כהשתלשלות והתרחבות הספקנות הקרטזיאנית, ראו ח' ארנדט, המצב האנושי, מאנגלית: א' אזולאי וע' אופיר, בעריכת ד' אילון, תל-אביב תשע"ד, עמ' 309-331.

137 לביקורות לגבי הספקנות הקרטזיאנית, ראו דברי האב מרסן ומר ארנו בחלק ההשגות בתוך: דקרט, הגיונות (לעיל הערה 111), עמ' 107-113, 171-190.

138 שלישיה מכוננת זו נחשבת ל'אבות הפרגמטיזם': "ההוגים שתרמו הכי הרבה לעיצוב [...] הפרגמטיזם, פירס, ג'יימס ודיואי, היו שלושת הפילוסופים הגדולים ביותר שהצמיחה אמריקה" (טייר [לעיל הערה 1], עמ' 3).

בעברית.¹³⁹ להלן יוצע שחזור של עמדת הפרגמטיסטים הקלאסים לגבי הספקנות והמסדנות, אשר התנגדו לרדיקליזציה של שתייהן. הצורך בשחזור זה נובע מהמעטק העצום שחולל ההוגה הפוסט-מודרני ריצ'רד רורטי בהבנת הפרגמטיזם. רורטי הזדהה כפרגמטיסט¹⁴⁰ אך שמת את הקרקע מתחת ה'ריאליזם הנאיבי' שבו החזיקו אבות הפרגמטיזם,¹⁴¹ שהוא ההאמנה האינטואיטיבית בממשותו של העולם הסובב. בניגוד לכך, שלל רורטי את המסדנות על כל סוגיה (ובכלל זאת, במובלע, גם את המסדנות המתונה כפי שהיא מומשגת במאמר הנוכחי) בכך שהביע ספקנות רדיקלית לגבי היחס המייצג בין השפה לבין העולם.¹⁴² לעומת זאת, הפרגמטיסטים הקלאסיים בקרו את דקרט בשל מה שהם ראו כהסטת הדיון הפילוסופי מהממד הריאלי לכיוון התמקדות-יתר בשאלת יחסי סובייקט-אובייקט, או נגישותו של הידוע אל הידוע. הפרויקט הקרטזיאני היה בעיני הפרגמטיסטים יריית פתיחה להתמקדות-יתר של הדיון הפילוסופי המערבי המודרני באפיסטמולוגיה.¹⁴³ לאור מקומו המכונן של פירס בפרגמטיזם האמריקאי ולאור הניסוח המכונן של ביקורת הקרטזיאניות שהציע¹⁴⁴ (ניסוח אשר טרם הוצג בעברית), תוצג הביקורת הפרגמטית על דקרט בעיקר דרך נקודת מבטו של פירס.¹⁴⁵ במאמרו המכונן 'Some Consequences of Four Incapacities' ('כמה השלכות של ארבע אי-כשירויות') שפורסם בשנת 1868¹⁴⁶ תיאר פירס את 'רוח הקרטזיאניות' כמי שבקשה להחליף את הסכולסטיקה של ימי-הביניים, בהגות המושתתת על ארבעה עקרונות: (1) ההתפלספות מתחילה בהטלת ספק כולל, בעוד שהסכולסטיקה לא

139 ש"ה ברגמן, למשל, אינו מזכיר אותה, בערך שכתב על דקרט באנציקלופדיה העברית (לעיל הערה 122). לדיון רלבנטי ראו למשל שפיר (לעיל הערה 1) והוקווי (לעיל הערה 7).

140 ר' רורטי, 'דרכו של פרגמטיסט', בתוך: א' אקו ואחרים, פרשנות ופרשנות יתר, מאנגלית: י' פרקש, תל-אביב 2007, עמ' 91-138. לביקורת על הסתירה בין ההזדהות העצמית של רורטי כפרגמטיסט/ניאו-פרגמטיסט, לבין המעתיקים העמוקים שביקש לחולל ביחס לפרגמטיזם הקלאסי, ראו S. Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, Chicago 1998, pp. 31-47.

141 להצגה הולמת יותר של הפרגמטיזם הקלאסי, ראו למשל H. Putnam, *Pragmatism: An Open Question*, Oxford 1995.

142 ראו בייחוד רורטי, פילוסופיה (לעיל הערה 29); ר' רורטי, קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות, מאנגלית: א' זהבי, תל אביב 2006. לטענת לוי, רורטי "מרוקן מתוכן את התובנות החשובות ביותר של פירס, ג'יימס ודיואי באופן השולל מאתנו את היכולת לקחת ברצינות [...] את ההסכמה, אי-ההסכמה והמחקר" (I. Levi, *Pragmatism and Inquiry: Selected Essays*, Oxford 2012, p. 18). לביקורת הפער בין יומרתו האתית של רורטי לבין פירוק הרעיונות המאפשרים את מימושה, ראו י' נבו, אומל שקעה: הפילוסופיה האנליטית לתמורותיה, תל אביב 2009, עמ' 405-430. לטענתו, "רורטי מחליף את האמת בכוח" (שם, עמ' 419).

143 בפילוסופיה היוונית אין מקום ניכר לספקנות הרדיקלית. אפלטון העלה את טיעון החלום ('תיאטרוס', כתבי אפלטון [לעיל הערה 30], ג, עמ' 96), אך לא פיתח אותו. אריסטו מתנגד במפורש לספקנות הכוללת (מטפיזיקה ד, b143-1010, ראו אצל חן-מוריס [לעיל הערה 124], עמ' 15, הערה 16).

144 לפי ריצ'רד ברנשטיין, ביקורתו של פירס על מסגרת המחשבה הקרטזיאנית עורנה 'המבריקה והמושחת ביותר' (R. J. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia 1999, p. 5). תרגום של חנה השקס למאמרי פירס על הפרגמטיזם עתיד לראות אור בהוצאת שלם.

145 הגישה האנטי-קרטזיאנית של פירס היתה גם נחלת ג'יימס ודיואי; ראו להלן בסוף הסעיף הנוכחי.

146 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, ed. C. Hartshorne and P. Weiss; 146 vols. 7-8, ed. Arthur W. Burks, Cambridge, MA 1931-58, vol. 5, paragraphs 264-317 (להלן אפנה להדורה זו באופן הבא: 5.264-317).

פקפקה ביסודות-ידע (fundamentals); (2) מבחנה העליון של הודאות מצוי בתודעת היחיד, בשונה מהסכולסטיקה שאפשרה להסתמך גם על המסורת; (3) ההיסק מברוס על קו מחשבתי לינארי, בשונה מדרך הטיעון המורכבת ורבת-הצורות של ימי-הביניים; (4) עובדות רבות בעולם אינן מוסברות, מלבד הטענה ש'האל עושה אותן ככאלה',¹⁴⁷ בשונה מהסכולסטיקה בימי הביניים שהתיימרה להסביר את כלל הנבראים.¹⁴⁸ לדעת פירס, במובנים הללו רוב הפילוסופים המודרניים היו למעשה קרטזיאניים. כלומר, הם קבלו את תמונת העולם הדואליסטית, האנטי-מסורתית והלינארית של דקרט. פירס מדגיש כי הגם שאין בכוונתו לשוב אל הסכולסטיקה של ימי-הביניים, לדעתו 'המדע המודרני והלוגיקה המודרנית דורשים מאתנו לעמוד על קרקע שונה מאד',¹⁴⁹ מזו שהציע דקרט.¹⁵⁰ קרי, דוקא המפנה התצפיתי והאמפירי של המדע, מחייב לנקוט במתודולוגיה אחרת מזו הרציונליסטית החמורה של דקרט. בהתייחס לארבע ההנחות של דקרט, טען פירס כי (1) 'לספק יש תפקיד חשוב בפילוסופיה, אך השימוש בו צריך להיות מקומי ולא כולל; הספק מקבל את הצדקתו ומשמעותו מתוך ההצבה הספציפית שלו ביחס לבעיה מסוימת',¹⁵¹ להבדיל מהעלאתו באופן מלאכותי, כסוג של העמדת פנים פילוסופית;¹⁵² (2) החתירה לאמת היא תהליך מדעי שהוא חברתי ומשותף ביסודו, והוא כרוך ביחסי גומלין, המנוגדים מעיקרם לאידיאל 'היחיד הוירטואוזי' בפילוסופיה; (3) דרכי ההיסק וההנמקה ראוי שיהיו מורכבות ורב-ממדיות (באופי של 'רשת'), יותר מאשר של קו היסק לינארי ודדוקטיבי; המודל הנסיוני הפרגמטי צומח 'מלמטה'; (4) לכל פילוסופיה ישנן הנחות מוצא הקשורות למסקנות הנגזרות מהן,¹⁵³ זאת להבדיל מהמסדנות הקרטזיאנית.¹⁵⁴

כללו של דבר, הפרגמטיזם גורס כי הספק הוא כלי מקומי ולא מקיף-כל, וכי ידיעה היא תהליך דינמי ואינטר-אקטיבי המתבצע בהקשר חברתי ולא בדיד. בהתאם לכך, דרכי ההיסק והנימוקים הם מורכבים וכוללים גם אינדוקציה (ואינם דדוקטיביים-לינאריים גרידא). לידע האנושי יש בסיסים מסדניים מסוימים, וגם הקשרים 'רוחביים'. כפי שטוען פירס, 'אדם אכן

147 פירס רומז לאוקזיונליזם של דקרט, וראו נדלר (לעיל הערה 117).

148 ראו פירס (לעיל הערה 146), 5.264, עמ' 156. לצד התנגדותו של פירס למסדנות הרדיקלית של דקרט, גרס פירס (בעקבות קאנט) כי יש יסודות מסוימים לידע האנושי (ראו פירס, 5.416, וכן שם, 2.192).

149 פירס, 5.264. חשוב בהקשר זה לציין כי הפרגמטיזם צמח גם כפילוסופיה של המדע.

150 על השיח הרפלקטיבי בימי-הביניים לגבי שאלת ההסתמכות על המסורת, ראו ע' מיכאליס, "אפילו על הפילוסופים", עיון בתפקוד המונח "תקליד" במורה הנבוכים ובמקורותיו ההגותיים, דעת, 83 (2017), עמ' 7-45.

151 אצל פירס יש לספק תפקיד קונסטרוקטיבי, כמניע נפשי לפתרון בעיות: התעוררות הספק דוחקת למציאת פתרון; התגבשות הפתרון כרוכה ביצירת האמנה חדשה (או משופרת), המפוגגת לפחות את הספק שהתעורר קודם. ראו פירס, 5.387-5.358.

152 טיעון דומה העלה לורוויג ויטגנשטיין בספרו 'על הוודאות' (מגרמנית: ע' אולמן-מרגלית, ירושלים 1986): 'ספק המטיל ספק בכל איננו ספק' (שם), משפט 450, עמ' 84, וכן משפט 625, עמ' 110. על עמדתו הפרגמטית של ויטגנשטיין, ראו הקדמתו של אבישי מרגלית לספר זה ('על הספקנות שב"על הוודאות"', שם, עמ' 22-7).

153 בלשון פירס: 'לכל פילוסופיה לא-אידיאליסטית יש הנחת-מוצא בלתי-מוסברת לא מנותחת' (פירס [לעיל הערה 146], 5.265, עמ' 157). להבדיל מהמסדנות הרדיקלית, פירס טען שיסודות הידע מותנים באופנים מסוימים מכוח הפרקטיקה.

154 פירס, 5.264 (עמ' 157). לפי פירס, משגה זה קיים גם ברעיון האבולוציה המקרית של דרווין (שם, 6.477). השוו שפיר (לעיל הערה 1), עמ' 51-55, וכן הוקווי (לעיל הערה 7), עמ' 19-23.

עשוי למצוא טעם להטיל ספק במה שהתחיל להאמין בו. אך במקרה כזה הוא מטיל ספק כיון שיש לו טעם חיובי לכך, ולא בגלל העקרון הקרטזיאני. הבה לא נעמיד פנים לפקפק בפילוסופיה במה שאיננו מפקפקים בו בליבנו.¹⁵⁵

על מצע האנטי-קרטזיאניות של פירס¹⁵⁶ צמחה המחשבה האמריקאית הפרגמטית, אשר אינה מבוססת על הציר ספקנות-מסדנות, אלא על מחשבה מוכוונת-פעולה, הנמצאת במהלך דינמי ופליבלי (fallible) של השתפרות מועדת-לטעות.¹⁵⁷ על בסיס האנטי-קרטזיאניות של פירס, ניסח ווילרד ון אורמן קווין במאמרו המכונן משנת 1951 את 'מודל הרשת',¹⁵⁸ שלפיו טענותינו 'על-אודות העולם החיצוני עומדות לשיפוטו של הניסיון החושי לא כיחידות, אלא רק כגוף מאוחד'.¹⁵⁹ הניאו-פרגמטיזם של קווין צידד בגישה אמפיריציסטית המסוגלת לעמוד במבחן השכל-הישר, או 'אמפיריציזם בלי הדוגמות'.¹⁶⁰ ההוליסם הפרגמטי של קווין מכיר בחשיבות ההקשר, אך גם בנחיצות השימוש במסדים מסוימים, בגופי ידע קיימים, אף כי לא באופן מסדני חמור.¹⁶¹ במקום המודל הלינארי ה'אנכי' הפילוסופי שרווח בפילוסופיה בעקבות דקרט, בכרו הפרגמטיסטים האמריקאים לבזר את אופקי ההנמקה גם במישור האופקי, ההקשרי. לדעת הפרגמטיסטים הקלאסיים אין לאדם דרך להשיג ודאות בלתי-תלויה, מוחלטת ונצחית.¹⁶² עם זאת, לדעתם ישנה נגישות הכרתית מסוימת אל העולם (או אל הנתון, ה-given) דרך התבונה וההתנסות החושית.¹⁶³ במובן הזה הם החזיקו ב'מסדנות מתונה', הפתוחה לביקורת, ובשונה מרורטי, לא שללו אותה.¹⁶⁴ מושג הפוסטולט המוסרי של קאנט שייך אף הוא לתחומה של המסדנות הפרגמטית המתונה, ובדיון בסעיף הבא נבחן את תפקידו בתפיסת האמונה של ברקוביץ.

155 פירס, 5.265.

156 על טיעוני פירס כנגד דקרט, השוו P. Ochs, *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*, New York 1998, pp. 55-58. אוקס מפרש את פירס כמבצע 'קריאה-משקמת' של הקרטזיאניות.

157 בהגות האירופית משמשים היידגר מחד ורונצוויג מאידך כדוגמה להגיונות 'הרקליטיות', שמרדו – בצורות שונות אמנם – בקו המחשבה הקרטזיאני הרציונלי והסטטי.

158 דברי פירס דלעיל היוו בסיס להפלת 'חומת ההפרדה' הקאנטיאנית בין ה'אנליטי' ל'סינתטי' בידי קווין.
159 קווין (לעיל הערה 104), עמ' 51. קווין מבקר את הטענה הרציונליסטית והאמפיריציסטית המבחינה בין טענות מנתחות (אנליטיות), שהן לוגיות טהורות, לבין מידע נסיוני, המרחיב לאור התנסויות חושיות ויוצר טענות מרכיבות (סינתטיות).

160 בלשוננו: 'כל ידיעותינו (כביכול) והאמונותינו [...] הן בד ארוג ביד-אדם אשר בא כמגע עם הנסיון רק בקצותיו. [...] לאחר שהערכנו מחדש טענה אחת, עלינו להעריך מחדש טענות אחרות [...] יש מרחב בחירה רב של הטענות שיש להעריך מחדש לאור התנסות אחת הפוכה' (קווין, עמ' 52).

161 קווין מתאר את בלתי-הנמנעות של הצידוק ההוליסטי באופן הבא: "אולי עדיף שנחלד כבר מלהירים את עצמנו בעזרת שרוכי נעלינו" (קווין, עמ' 49). להוליסם פרגמטי במישור החברתי יותר, ראו H. Putnam, *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge 2002.

162 מגמה זו בפרגמטיזם הושפעה מהמחשבה האבולוציונית של צ'רלס דרווין.
163 על הבדלים בעניין זה בין פירס, ק"א לואיס, דיואי, לבין מגמות בניאו-פרגמטיזם, ראו C. Hookway, *The Pragmatic Maxim: Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford 2012, pp. 81-149. אבות הפרגמטיזם סברו כי לצד ידיעתו המוגבלת של האדם אמנם ישנן אמת ומטפיסיקה.

164 על רורטי ראו לעיל הערות 136-138. לשילוב בין מסדנות מתונה לבין עקרון הלכידות (תימוך-הדדי של טיעונים, coherentism), המכונה 'foundherentism', ראו S. Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Cambridge 1993, pp. 10-21, 73-94, 203-222.

בעקבות פירס הלכו גם ג'יימס ודיואי. ג'יימס יצא כנגד יומרת הרציונליזם (הדואליסטי בגרסת דקרט, והמוניסטי בגרסת הגל) להשגת האמת המוחלטת, וכנגד הנסיונות להוכחת קיום האל, שלדעת ג'יימס 'לא גרמו מעולם להפיכת לב אדם'.¹⁶⁵ ג'יימס מביא כראיה לדבריו את איוב, שלפי התנ"ך רק המפגש הבלתי-אמצעי עם האל הביאו לאמונה אמיתית בו. ג'יימס התבטא בגנות הנהיה האנושית אחרי ה'מוחלט' (Absolute), שנתפסה בעיניו כנובעת מ'גישה קשוחה' (tough minded) ביחס למציאות.¹⁶⁶ עם זאת, לדעת ג'יימס 'שום אדם אינו יכול לחיות גם שעה אחת ללא עובדות ועקרונות יסוד גם יחד'.¹⁶⁷ בפרגמטיזם מצויה אפוא ביקורת על מסדנות חמורה, לצד הכרה באי-הנמנעות של מה שמכונה כאן 'מסדנות מתונה'. לאור סקירה זו על דחיית המסדנות והספקנות הרדיקליות בידי הפרגמטיזם, לטובת מסדנות מתונה וספקנות מקומית בונה המבוססת על יחסי גומלין, נשאל עתה: מהי עמדת ברקוביץ? כיצד הוא רואה את סוגיית האמונה באל, לנוכח האנטי-קרטיציאניות בפרגמטיזם?

3. אליעזר ברקוביץ: אמונה פרגמטית כתאיולוגיית מפגש

בסעיף זה אדון בכמה סוגיות שבהן מגלה ברקוביץ קרבה לביקורת הפרגמטיזם הקלאסי על האוריינטציה של דקרט ב'הגיונות'. כפי שנראה, שלילת המסדנות הרדיקלית בהקשר ההלכתי כרוכה בשלילת הספקנות הרדיקלית לגבי האמונה באל, כמו גם בהתנגדות לנסיון הוכחת האל באופן לוגי. תיאולוגיית המפגש והאכפתיות של ברקוביץ תצטייר כאופן הפרגמטי החיובי להבין את האמונה האנושית באל כביטוי של יחסי גומלין.¹⁶⁸

במבט ראשון, אפשר לטעות ולחשוב שברקוביץ היה מסדן חמור: בכמה וכמה הזדמנויות הוא עומד על חשיבותם ותקפותם של תכני המסורת היהודית, באופן שנראה שמרני ומסדני.¹⁶⁹ אולם כפי שראינו, הריכוזומיה מסדנות/אנטי-מסדנות מעיבה על האפשרות הממוקמת בתווך, של המסדנות המתונה, שהיא חיונית להנהגת אופיין הממצע של משנות פרגמטיות. בהקשר של ברקוביץ, מבט מעמיק מראה שהוא נוקט עמדה מתונה, המתנגדת לא רק לספקנות רדיקלית, אלא גם למסדנות רדיקלית: 'זה ברור לגמרי שההלכה בטבעה המהותי היא התרופה רבת העוצמה ביותר לפונדמנטליזם'.¹⁷⁰ לדידו, ההלכה מבוססת על קשר חי למציאות האנושית, וזו תובעת עידון של האנושי מגסותו וגם זהירות לגבי היישום של עקרונות ונורמות הלכתיים. לכן מתח ברקוביץ ביקורת חריפה על הנטיה המודרנית לדבקות פונדמנטליסטית באידיאולוגיה:

165 ו' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם [1902], מאנגלית: י' קופליביץ, בעריכת י' אבן שמואל, ירושלים 2003, עמ' 282-294 (הציטוט מעמ' 294).

166 ו' ג'יימס, פרגמטיזם (לעיל הערה 4), עמ' 44-45, 111-132.

167 ג'יימס, שם, עמ' 37. בעוד האמפיריציזם מגביל עצמו לאמיתות הנרכשות ומאומות כח החושים, הפרגמטיסטים הקלאסיים ראו גם את התבוניות כמרכיב חשוב בקביעת תקפותן של טענות. גישה מסדנית מתונה, המכירה בחלות ההדדית בין עובדות לערכים, מצויה אצל ג'ון דיואי למשל בספרו המכונה דימוקראטיה וחינוך [1916], מאנגלית: י"ט הלמן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 282-283.

168 איני מתיימר כאן להקיף את כל קרי הדמיון האפשריים בין ברקוביץ לבין פירס, ג'יימס ודיואי באשר לאמונה באל. נושא זה דורש מחקר נפרד, וכאן אתייחס אליו רק אגב אורחא.

169 כך למשל הביקורת שהוא מותח בספרו משהו היהדות (לעיל הערה 80) על הניהיליזם המערבי.

170 ברקוביץ, לא בשמים (לעיל הערה 91), עמ' 113.

כל האידיאולוגיות שלנו זקוקות לביקורת מעמיקה ביסודן. הן התקלות החמורות ביותר שיד ההשגחה מוליכה אותנו בה [...] הדתיים [...] מתדבקים באופן רדיקאלי בעבר, והחילונים-הליברלים, במצב של מעין פנייה היפנוטית, פונים אל העולם ה"כלל אנושי". אלה פניהם אחורה, ואלה – החוצה.¹⁷¹

הבעייתיות הטמונה ב'אידיאולוגיה', לידו של ברקוביץ, היא סכנת עמעום המחויבות לפרקטיקה, ובעיקר לממד המעשי המוסרי. המחויבות לתקדימי העבר ללא התמודדות דיאלוגית עם אתגרי ההווה, כמו גם הפניה אל ה'כללי' האוניברסלי המנותק משאלות היום יום, מנוגדים שניהם לפי ברקוביץ לעיסוק הפרגמטי בשאלות החיים. עם זאת, חשוב לציין כי ברקוביץ אינו שולל את האידיאולוגיה באשר היא, אלא את הפונדמנטליזם המתנגד לביקורת עצמית לגבי רעיונותיו.¹⁷²

שלילת המסדנות ההלכתית הרדיקלית

קיימים סוגים שונים של זיקה בין התיאולוגי להלכתי, או בין אגדה להלכה.¹⁷³ על כן, בטרם נפנה לנושא האמונה בהגותו של ברקוביץ, נקדיש דיון קצר לשלילת המסדנות ההלכתית הרדיקלית במשנתו.¹⁷⁴

ליקוייה של המסדנות הרדיקלית, או של הפונדמנטליזם,¹⁷⁵ נובע בהקשר ההלכתי מכך שההלכה – מעצם הגדרתה – נתבעת כל העת להתמודד עם שינויים רבים במציאות. לו היתה ההלכה 'ארז' (בניגוד ל'קנה'),¹⁷⁶ סביר להניח שהיא לא היתה צולחת את המשימה של התמודדות עם אתגרי החיים היהודיים לאורך אלפי שנים. לדעת ברקוביץ, המקור התיאולוגי לכך הוא חיותו של דבר האל עצמו: 'כפי שלמדנו, העם נקרא לשותפות עם המילה [של האל] מסיני בברית שנכרתה בינם לבין מי שגילה [להם] את המילה, על היסודות של התורה שבעל פה. התורה של המילה החיה שחררה אותם מכל עבדות לפונדמנטליזם'.¹⁷⁷ המסדנות הרדיקלית דורשת הוכחה חלוטה כתנאי פתיחה לדיון, אך לפי ברקוביץ 'התורה של המילה החיה', או ההלכה, מבוססת על גישה ישירה לפתרון בעיות החיים, ולכן יש בתורה שבעל-פה פוטנציאל של שחרור מפונדמנטליזם.

באיזה אופן משחרר דבר האל מפונדמנטליזם? לפי ברקוביץ, המשמעות של הביטוי התלמודי הנורע 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' (בבלי עירובין יג ע"ב) אינה רק הבסיס לפלורליות הקיימת אצל בית הלל ובית שמאי במישור ה'אופקי', הבו-זמני (סינכרוני), אלא

171 ברקוביץ, משבר היהדות (לעיל הערה 80), עמ' 11.

172 על הבנות שגויות של הפרגמטיזם, בין השאר כניגודה של אידיאולוגיה, ראו F. T. Burke, *What Pragmatism Was*, Bloomington 2013, pp. ix-xii, 143-160.

173 ראו למשל 'לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב תשס"ד'; א' רוזנק, 'אגדה והלכה: הרהורים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה', א' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב 2003, עמ' 285-312.

174 על מושגי המסדנות והספקנות בהקשר ההלכתי, ראו רוס, ארמון התורה (לעיל הערה 54), עמ' 293-298, וכן אצל ברפמן (לעיל הערה 53).

175 על הדומה והשונה בין שני מונחים אלה, השוו לעיל הערה 100.

176 בבלי, תענית כ ע"א.

177 ברקוביץ, לא בשמים (לעיל הערה 91), עמ' 174. ראו גם הנ"ל, משבר היהדות (לעיל הערה 80), עמ' 108.

היא גם הבסיס ליכולת של אנשי ההלכה להכריע לאור שינויי העתים והנסיבות, מתוך גמישות שבלעדיה עלולה ההלכה להתאבן.¹⁷⁸ בדומה למערכות יחסים בהקשרים אחרים, השותפות האנושית עם האל בברית, וה'מפגש' עמו (שאותו מדגיש ברקוביץ במיוחד בספר 'אלוהים אדם והסטוריה') אינם עומדים בסתירה להבעת פולמוס או תוכחה כלפי האל.¹⁷⁹ אכן יש מתח (או אף סתירה) בין רעיון הברית לבין תפיסות שלפיהן המטפיסי והארצי עוינים זה לזה, למשל התפיסה הקיימת בגרסאות רוחחות של האקזיסטנציאליזם.¹⁸⁰ לכן אפשר להסתייג מהטענה שברקוביץ היה אקזיסטנציאליסט במובן הצר של המונח.¹⁸¹ אלא, ברקוביץ אחז במסדנות מתונה, שאינה סותרת את האפשרות שיש אצלו תפיסה קיומית במובן הרחב. דבריו של ברקוביץ דלעיל לגבי שלילת הפונדמנטליזם נשענים על המדרש הנודע על הפסוק 'והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלח' (שמות לב 16), המפרש: 'אל תקרא "חרות" אלא "חירות"' (משנה אבות, ו ב.). דברי ברקוביץ מרחיקי לכת, בין השאר כי הוא חותר כנגד טענה נפוצה הרואה בהלכה לגליון צר ומקובע, טענה שהועצמה בעת החדשה על ידי הוגים נוצרים.¹⁸² הנחת חיוניותו של דבר האל משקפת אפוא את עמדתו הבסיסית של ברקוביץ, שאינה גורסת נתק מוחלט בין הארצי למטאפיסי, או בין האדם לאל, אלא מניחה כי קיים (או יתכן) מפגש חיובי ביניהם.¹⁸³ לטענת ברקוביץ, העוגן המטפיסי הדתי, או 'השותפות עם המילה' של האל, נחוץ דוקא בגלל המיקוד ההלכתי בפרקטיקה. ברקוביץ מדגיש כי מיקוד זה אינו מקרי:

השאלה היא איך לפסוק ועל יסוד מה לפסוק. כלומר, העניין איננו אמת אובייקטיבית-עיונית, אלא אמת פרגמטית—מעשית [...] התורה ניתנה מאל אחד, מפרנס אחד, מפי ארון כל המעשים, אי אפשר לדרוש מבני האדם את האמת האובייקטיבית, אבל התורה כן

178 ברקוביץ טען כי "מה דורשת התורה מעם ישראל, בתנאי החיים שעם ישראל נמצא בהם היום? כדי למצוא תשובה לבעיות הזמן, אין זה מספיק להיות בקי בש"ס ופוסקים בלבד. האחריות דורשת ידיעה והבנה בכל תחומי החיים המעשיים: כלכלה, טכנולוגיה, מדע, תעשייה, מנהל וכו'" (משבר היהדות [לעיל הערה 80], עמ' 139).

179 על המחאה כלפי שמיא בספרות חז"ל כמבע דתי, ראו D. Weiss, *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*, Philadelphia 2017.

180 ראו למשל א' קאמי, המיתוס של סיופוס, מצרפתית: צ' ארד, תל אביב 2000. לא כאן המקום לדון האם מאמצים פרשניים דוגמת זה של ז'אן פול סארטר (ראו ספרו האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, מצרפתית: ע' דורפמן, ירושלים 2014) מצליחים לשקם את התשתית המטפיסית מניחת-העיונות הזו לטובת תפיסה הומנית בת-קיימא.

181 על המתח בין המובן הצר של האקזיסטנציאליזם לבין הפרגמטיזם הקלאסי, ראו לעיל, הערה 22.
182 על הבעיה שבתרומתם של קאנט, הגל וניטשה להשרשת הדימוי של היהדות כצורת חיים לגליסטית גרידא, ראו י' יובל, חידה אפלה: הגל, ניטשה והיהודים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ו. לדבריו, תפיסה זו נהייתה לחלק מן ההבנה העצמית ההלכתית של יהודים רבים, שהפכו את ההאשמה החיצונית הזו, להיחשב לתפיסה האוטנטית של ההלכה כבלתי-משנתה.

183 ראו ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), חלק א', 'המפגש עם אלוהים' (עמ' 3-66). על הצורך של השיח ההלכתי בעיגון בהנחות מוצא לגבי ההתגלות ולגבי יחס כלשהו לטרנסנדנטי, ראו H. E. Hashkes, *Rabbinic Discourse as a System of Knowledge*, Leiden 2015. לביקורת על הבעייתיות הנעוצה בפרגמטיזם המחיימת להיות אנטי-מטאפיסית לגמרי, ראו ברמן שיפמן (לעיל לפני הערה 1), פרק ה.

דורשת את האמת המעשית. והאמת הזו ביסודה, אמת מוסרית היא. כל התורה כולה משום דרכי שלום היא.¹⁸⁴

התמקדות ההלכה באמת הפרגמטית-מעשית כרוכה בהסתייגות ממסדנות רדיקלית (או חמורה), שדומה כי במקרים רבים היא תוצאתה של התמקדות-יתר בנסיגות להגדרות הדוקות מדי של טיבו המטפיסי של האל.¹⁸⁵ דוקא מתוך כך חשוב לברקוביץ להדגיש שמרכזיותו של המישור המעשי נעוצה ברצונו של האל עצמו.¹⁸⁶ הוא יוצר מדרש על הביטוי 'אדון כל המעשים' – האל הוא לא רק בוראם של היצורים בעולם, אלא גם מי שמבטו ממוקד בפן המעשי המוסרי בעולם. התנגדותו של ברקוביץ למסדנות הרדיקלית הובעה על רקע הגדרות סוציולוגיות מסדניות שהחברה היהודית נתונה בהן מאז תקופת ההשכלה, המחלקות אפריורי את העם היהודי למחנות נבדלים. כך למשל, כתב ברקוביץ לרב הקונסרבטיבי יעקב אגוס שלא פחות משהכעיסה אותו העובדה שאגוס כינה אותו 'אורתודוקס',¹⁸⁷ התנגד ברקוביץ להכתרתו בתואר 'פונדמנטליסט': 'כמה מעט קשר יש בין העמדה שלי לבין אורתודוקסיה או 'פונדמנטליזם' (הרב אגוס אמר לדעת שאדם הניצב על קרקע ההלכה אינו יכול להיות פונדמנטליסט).¹⁸⁸ בכך משתקפת תפיסתו של ברקוביץ בדבר אופיה הפרגמטי של ההלכה, שהוא בהקשר זה שלילת המסדנות הרדיקלית.

אפשר לבחון את סוגיית המסדנות והספקנות גם ביחס לשמות של הספרים שפרסם ברקוביץ. כך למשל, כותרת ספרו *In Search of Fundamentals: Five Addresses*¹⁸⁹ מעלה את המחשבה שברקוביץ אכן גרס כי יש ליהדות יסודות כאלו, אך גם חשוב לדייק בשם הספר: 'בחיפוש אחר יסודות'. אין מדובר ביסודות פשוטים ומוצקים שאפשר לנופף בהם בנקל, אך מצד שני גם אין מדובר בטענה רורטיאנית בדבר היעדר כל בסיס שכזה. דוגמה נוספת היא שמה של אסופת מאמריו של ברקוביץ, שפרסם דוד חזוני בשנת 2002, כעשור לאחר מותו: *Essential Writings on Judaism* ('מאמרים מהותיים על היהדות'). אסופה זו פורסמה כשנתיים מאוחר בשם העברי 'מאמרים על יסודות היהדות'.¹⁹⁰ מכתרת זו משתמע כי לברקוביץ היתה עמדה מסדנית חזקה לגבי היהדות.¹⁹¹ ברם, על פי השם שניתן לאסופה

184 ברקוביץ, ההלכה (לעיל הערה 44), עמ' ריח.

185 הדוקטרינליות הקתוליות, למשל, היא דוגמה טובה לכך, ראו P. J. Toner, 'Infallibility', *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New York 1910, pp. 790-800.

186 אחד ממושגי הליכה של הפרגמטיזם הקלאסי הוא 'העקרון הפרגמטי' (ראו לעיל בראשית המאמר), וקדימותו של המישור המעשי. בדברי ברקוביץ דלעיל הוא מספק לטענה זו ביסוס תיאולוגי בהקשר הלכתי.

187 אגוס ביקר את ברקוביץ על מאמר שבו הסתייג, על בסיס תיאולוגי, מדיאלוג יהודי-נוצרי.

188 *Judaism*, 15, no. 3 (1966), p. 363. בסוף תשובתו לאגוס, מצטט ברקוביץ מתוך מכתבי-תמיכה שקיבל מפרופ' Franklin H. Little בסמינר התיאולוגי הנוצרי בשיקגו, מפרופ' 'לפלוסופיה מאו' יל, מפרופסור HUC-ב, ומעורך כתב-העת *Journal of Existentialism* ברקוביץ מעיד על מכתבי תמיכה רבים שהגיעו אליו 'ממאמינים ואגנוסטים, רפורמים וקונסרבטיבים, יהודים וגויים' מקרב הקהילה האקדמית, וכי עותקים מהם מצויים בידי עורך *Judaism*.

189 E. Berkovits, *In Search of Fundamentals: Five Addresses*, Sydney 1947.

190 א' ברקוביץ, מאמרים על יסודות היהדות, מאנגלית: ל' לור, עורכים: ד' חזוני וי"י ליפשיץ, ירושלים תשס"ד.

191 דוגמה לרדיקליזציה הפוכה במתן כותרת לספריהם של הוגים שהלכו לעולמם, בכיוון של ספקנות רדיקלית, אפשר למצוא בכותרת האסופה 'יהדות ללא אשליה' (עורכים: ד' סטטמן וא' שגיא, עורך משנה: י' אנגלנדר, מכון הרטמן, ירושלים תשס"ט), שבה קובצו כמה כתבים של אליעזר גולדמן לאחר מותו. בכונתני להרחיב בעתיד על אודות משנת גולדמן על רקע הפרגמטיזם האמריקאי. לעת עתה אעיר כי הכיוון המתון

באנגלית, המאמרים הם מהותיים לגבי היהדות, או להבנת היהדות, והרעיונות המובעים בהם אינם בהכרח מסדניים רדיקליים.¹⁹² לפיכך, נמצא שבמקרה זה אכן השתנה דבר מהותי בתרגום, מה גם שההצעה הקודמת לכותרת אסופה זו היתה 'מסות עיקריות על היהדות'.¹⁹³ יתכן ששינוי זה משקף חשש של עורכי האסופה ומהדירה מפני דחייתו של ברקוביץ במחנה השמרני בציבור הדתי כ'אל מספיק אורתודוקסי'.

מה אפשר לומר על הפן התיאולוגי ותפיסת האמונה במשנת ברקוביץ, ביחס למפנה האנטי-קרטזיאני בפרגמטיזם?

אנטי-קרטזיאניות: 'הוגה יהודי לא יכול להתחיל מבראשית'

בדומה להוגים יהודים אחרים, כמו מרדכי קפלן ואברהם יהושע השל, דוחה ברקוביץ במפורש את עמדת הספקנות הרדיקלית של דקרט.¹⁹⁴ ראשית כל, מכיוון שמושג האמונה במסורת היהודית הקלאסית שונה מאד, לדברי ברקוביץ, מתפיסת האמונה המודרנית כפי שהתעצבה בידי דקרט: 'אפשר להגדיר את משמעותה של האמונה כפי שהובנה במערב כאישור סובייקטיבי לאמיתותו או לקיומו של משהו או של משהו שאין הוכחה אובייקטיבית לאמיתותו או לקיומו'.¹⁹⁵ לדעת ברקוביץ, 'במקרא לא מופיע המושג הזה, והיהודי לא נדרש בשום מקום לאמונה כזאת'.¹⁹⁶ לדבריו, הקרטזיאניות היא נקודת מבט בעייתית להבנת סוגיית האמונה בתוך המסורת היהודית:

אף הוגה יהודי לא יכול להתחיל מבראשית. היהדות לעולם כבר נתונה לפניו כאשר הוא פותח בחקירתו. דקארט נעשה למייסדה של הפילוסופיה המודרנית בעצם החלטתו להתחיל הכל מחדש, בהשליכו מאחורי גוו את כל הוודאויות המוכרות וביישמו את גישת

יותר של גולדמן המתבטא בכותרת קובץ מאמריו שכונסו בעורו בחיים (א' גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, עורכים: א' שגיא וד' סטטמן, מאגנס, ירושלים ועין צורים תשנ"ז), מואר באור שונה בכותרת האסופה שכונסה לאחר מותו. בפועל, ההבדלים בין גולדמן לברקוביץ (שעליהם לא ארחיב כאן, וראו לעת עתה רוט, ברקוביץ [לעיל הערה 9], עמ' 435-440) קטנים מהמשתקף בכותרות האסופות שפורסמו לאחר מותם.

192 בכך נבדלת עמדתו של ברקוביץ משלילת המסדנות הרדיקלית בגרסתו של משה מגרלסון, שטען כי 'אין לה ליהדות העתיקה שום ספרי אני-מאמין, שום עיקרי אמונה. איש לא נשבע על סמלי-דת, איש לא הושבע על עיקרי-אמונה; אין לנו אף מושג כל-שהוא ממה שנקרא שבועות-אמונה, ולפי רוח היהדות האמתית עלינו לחשבן כאסורות' (ירושלים: כתבים קטנים בעניני יהודים ויהדות, מגרמנית: ש' הרברג וי"ל ברון, רמת גן תש"י, עמ' 103).

193 שם טנטטיבי זה מוזכר במאמרו של דוד חזוני, שנתיים לפני פרסום 'מאמרים על יסודות היהדות': "דוד חזוני [...] הוא העורך של אנתולוגיה חדשה של כתבי ברקוביץ, 'מסות עיקריות על היהדות', שעומדת לצאת לאור בהוצאת שלם" (ד' חזוני, 'על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית', תכלת, 11 (תשס"ב), עמ' 106-142, הציטוט מעמ' 132).

194 לבחינת התנגדותו של השל לדקרט, ראו ניתוחו של דרור בונדי, בספרו: איפה? שאלתו של אלוהים ותרגום המסורת בהגותו של אברהם יהושע השל, ירושלים 2008, עמ' 6-23. לבחינת האנטי-קרטזיאניות של קפלן ראו ברמן שיפמן (לעיל לפני הערה 1), פרק ה.

195 ברקוביץ, עמו בצרה (לעיל הערה 92), עמ' 104 (מתוך פתיחת פרק ח, שכותרתו היא 'אמונה').

196 ברקוביץ, שם.

הספקנות הקיצונית. הוא לא הרשה לעצמו להיות מובל על ידי דבר מלבד הגיון צרוף וביקורת. במובן מסוים, זו שיטת הפעולה האידיאלית לכל ההוגים הבלתי-מחויבים.¹⁹⁷

את מחיקת המסורת, ולו כאקט תיאורטי של התפלספות, מציג ברקוביץ כעמדה בלתי מחויבת. אין זו טענה טריוויאלית, מכיוון שכאמור לעיל דקרט היה מאמין נוצרי אדוק. ברם, כאמור לעיל, המהלך של דקרט, שיועד לחיזוק המסורת הקתולית תרם, באופן פרדוקסלי, לעליית האתוס הספקני החילוני המודרני. עמדת דקרט מתחשבת למגוון הקשרים המכוננים את זהותו של האדם הדתי. אחד מהם הוא העבר ההסטורי והאופנים שבהם הועבר הזכרון במהלך הדורות.¹⁹⁸ היומרה להתחיל מנקודת מוצא נטולת-מסורת היא לפיכך עמדה היוצרת סתירה פנימית.¹⁹⁹ האם נקודת המבט הקרטזיאנית, ובייחוד זו הספקנית המובעת ב'הגיונות', עשויה להתיישב עם המסורת היהודית? לדעת ברקוביץ, התשובה שלילית:

זו שיטה שהוגה יהודי אינו יכול לאמצה. הפילוסוף היהודי לא יוצר את היהדות כפי שדקארט יצר את הפילוסופיה המודרנית. כאשר הוא מופיע בזירה, היהדות היא כבר עובדה נתונה. לחשיבתו תמיד יש שותף – היהדות. אמת, כל פילוסופיה של היהדות היא סובייקטיבית ביסודה; אך הסובייקטיביות הזו מתאזנת; היא נתחזקת, נגדרת ונשלטת באמצעות הימצאותה העובדתית של היהדות כשלעצמה, שלעולם ניצבת אל מול הפילוסוף היהודי.²⁰⁰

ברקוביץ דוחה במפורש את דרישת דקרט להטלת הספק ה'היפרבולי' הכולל וליצירת 'לוח חלק' כתנאי-פתיחה לדיון. בכך הוא מהדהד את עמדת פירס שהתנגד להטלת הספק הכולל כ'תנאי כניסה' לחשיבה אודות העולם והדת.²⁰¹ אולם בכך לא ויתר ברקוביץ על חשיבותו של הספק לחיי האדם. אדרבה, לדעתו הספק והאמונה מזינים זה את זה, ואולי אף מתנים זה את קיומו של זה. כפי שהוא כותב בהקשר של השואה: 'אמונה לא החליש את ספקותיהם, וספקותיהם לא ערערו את אמונם'.²⁰² אפילו לנוכח אימי השואה, טען ברקוביץ כי שאילת השאלות בנושאי הגות ואמונה היא חשובה, ואף נובעת במישורין מתוך המסורת היהודית

197 ברקוביץ, פילוסופיה יהודית (לעיל הערה 92), עמ' 12.

198 ראו א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, תל אביב תשס"ג, המציג גם הוא עמדה הפוכה לזו של דקרט, באשר הוא (שגיא) רואה את המפגש של האדם בהווה עם עברו ומסורתו כחינוכי לכינון עולם תרבותי באשר הוא.

199 או לחלופין, היא מביסת-עצמה: חינוך המורה לילדים לוותר על עמדות ההורים, מביא לויתור על עצם העמדה הקרטזיאנית האמורה להתוות את עקרונות הדרך.

200 ברקוביץ, פילוסופיה יהודית (לעיל הערה 92), שם.

201 ראו לעיל סע' 2 חשוב להבחין בין טענת ברקוביץ בדבר ההכרח של ההתייצבות הפרשנית האחראית בהווה, לנוכח העבר ולנוכח המצוה האלוהית, לבין דוקטרינת ה'מושלכות' (geworfenheit) של היחיד באקזיסטנציאליזם, שבה אין דיאלוג עם המטפיסי ולא גמישות פרשנית. השור יונס (לעיל הערה 22), עמ' 241-286, וכן ג' ברמן שיפמן, 'אליעזר שביד: הנחות המוצא של ההוגה היהודי הפרגמטי' (יראה אור בקובץ מאמרים לכבוד שביד בעריכת 'טרנר ו' עמיר, בהוצאת אוני' בר-אילן).

202 ברקוביץ, עמו בצרה (לעיל הערה 92), עמ' 119. את ההפניה למשפט זה אני חב לאשת ההלכה מלכה פיוטרקובסקי.

המקראית (למשל אצל אברהם או איוב).²⁰³ בדומה לפירס, סבר ברקוביץ שספקות הם חיוניים לאמונה ולחשיבה הדתית, ואינם אויב שלהן.²⁰⁴ עמדת ברקוביץ באשר לבעייתיות הספק הקרטזיאני ניצבת במקום חשוב בתולדות המחשבה במאה העשרים. 'המפנה המסורתי' שחולל הנס גיאורג גאדמר בהרמנויטיקה של המאה העשרים, וליתר דיוק, טענתו בדבר חשיבות המפגש בין אופקי הפרשן לאופקי מסורתו, הביאו לכך שעמדתו של ברקוביץ, המתנגד לתביעה הקרטזיאנית המתודית ליצירת נתק בין הפרשן בהווה לבין עברו, היא כיום כמעט בגדר מושכל-ראשון בשדה הפילוסופיה, הפרשנות והתרבות.²⁰⁵ בשביל ליצור מיזוג-אופקים אין די באופק הברידי של ה'אני היודע' הקרטזיאני, המבקש לתפוס את האמת בתבונתו. ברקוביץ מציג כמה טיעונים תיאולוגיים דיאלוגיים המנוגדים במפורש ובמובלע לעמדת דקרט, ואותם נבחן בסעיפים הבאים.

ה'מוחלט' הפילוסופי אינו נתיב לאל האישי

כאמור לעיל, הפרגמטיזם ביקר את הסטת 'ספינת' הפילוסופיה המערבית בידי דקרט להתמקדות-יתר בשאלות של אפיסטמולוגיה. ברקוביץ מחיל את הטענה הזו על התחום הדתי, כשהוא טוען ששאלות אפיסטמולוגיות אינן המוקד הראוי של השיח הדתי בכלל ושל האמונה באל בפרט:

השאלה האם אפשר להצדיק את ניסיונה של החשיבה העיונית להרחיק חקור אל מעבר לטווח הניסיון האפשרי היא בעיה אפיסטמולוגית גרידא. מבחינה זו, ההוכחות לקיומו של אלוהים הזיקו לדת יותר מכפי שמקובל בדרך כלל לחשוב: ההתייחסות לבעיה מתחום האפיסטמולוגיה כאילו הייתה שאלה של דת הסיטה במשך מאות שנים את תשומת הלב מן היסודות האמיתיים של הדת. מן המפורסמות הוא שהדת המקראית חפה מהוכחות עיוניות לקיומו של אלוהים. אכן אחד המאפיינים המפתיעים של התנ"ך הוא שאין בו ולו ניסיון אחד להוכיח באופן רציונלי כי ישנו אלוה [...]. את הדת לא מעסיקה כמעט השאלה אם ניתן להוכיח את קיומו של אלוהים, אם לאו.²⁰⁶

לדעת ברקוביץ הנתיב הלוגי להוכחת קיום האל הוא עקר: גם אם הוכחת קיום האל תצלח, ה'מוחלט' המטפיסי אינו זהה לאל הדתי, אלא יש לו קיום פילוסופי מושגי נפרד. כלומר ההוכחה הלוגית אינה מובילה להסקת קיומו של האל האישי הדתי, גם אם מבחינת המאמין עשויים האל המוכח-לוגית ואלוהי הדת להיות חופפים או זהים. ברקוביץ אינו מסתפק בטענה על חוסר הרלבנטיות של ההוכחות הלוגיות למציאות האל, אלא בוחן גם את השלכותיה הפרגמטיות של הוכחה מוצלחת אפשרית לקיום האל, וטוען כי הנתיב האפיסטמולוגי השכלי

203 ברקוביץ, עמו בצרה (לעיל הערה 92), עמ' 113-123.

204 ראו פירס (לעיל הערה 151).

205 H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York 2004. על השלכות המפנה הפרשני של גאדמר לזהות יהודית ראו שגיא (לעיל הערה 198), עמ' 15-26, 491-495, וכן ספרו של ח' בן-פזי, הפרשנות כמעשה מוסרי: ההרמנויטיקה של עמנואל לוינס, תל-אביב 2012.

206 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 11. בכך הלך ברקוביץ בעקבות מ"מ בובר, בספרו המכונן, שתי דרכי אמונה, מגרמנית: ח' מחלב, עריכה מדעית: י' חותם, תל-אביב 2011.

להכרת האל אינו רלבנטי. גם אם קיום האל היה מוכח, לא היה זה אלוהי הדת. בענין זה נתלה ברקוביץ בדרו-שיח בין החבר לפילוסוף בספר הכוזרי:

הפילוסוף של רבי יהודה הלוי מחזיק בתפיסה כה נעלה של האלוהות, עד שהוא הופך את אלוהיו לחסר תועלת לחיי האדם הדתי. רבי יהודה הלוי מראה לנו, בצורה משכנעת, שאדם יכול להחזיק בדעות פילוסופיות מאד נשגבות על אודות אלוהים, ועם זאת – דווקא בגלל הדעות האלה – לדחות את הדת עצמה.²⁰⁷

הפרגמטיות של ריה"ל בספר הכוזרי,²⁰⁸ המסתייגת ממושג אלוהי שאינו אל המגלה עניין כלשהו באדם, היא גם הבסיס לפרגמטיות של ברקוביץ,²⁰⁹ הטוען שה'מוחלט' הפילוסופי אינו זהה למושג ההתכוונות של המאמינים הדתיים. קיימת מוטיבציה עמוקה לבסס את הפילוסופיה על שלילת הסופיות, החלקיות וחוסר השלמות, תוך חתירה אל ה'מוחלט'. זוהי אולי דרך המלך של הפילוסופיה המערבית מאז אפלטון, עבור דרך שפינוזה, דקרט והגל.²¹⁰ עם זאת, כלל לא ברור האם יומרת ההאחדה הזו בצורתה הפילוסופית, מכוונת לעבר האל הדתי האישי כפי שהוא מתואר בתנ"ך. טיעון זה הועלה גם על ידי ויליאם ג'יימס: 'מבוטחני שאתם מבינים שלמוחלט אין שום דבר משותף עם האלוהים התיאיסטי מלבד על אנושיותו'.²¹¹ גם אם אי אפשר להוכיח שדברים אלה כנגד הזיהוי של ה'מוחלט' עם אלוהי הדת השפיעו במישרין על ברקוביץ, הם בהחלט חופפים לעמדתו.

הכרת העולם הפיסי אינה נתיב לידיעת האל האישי

אם אכן ירדה קרנו של הנתיב הלוגי לידיעת האל, מה נותר למאמיני הדת? נתיב אפשרי נוסף הינו העולם הארצי, הנברא. כאן נמצאת האפשרות של הוכחת קיום האל על סמך הסדר שבעולם, או 'ההוכחה הטלאולוגית'. אולם ברקוביץ שולל את האפשרות שהכרת העולם הארצי, כשלעצמו, תוביל אל חיק היהדות כמערכת נורמטיבית מחייבת: 'אשרינו שהגענו לנקודה שבה יש באפשרותנו להשליך את כל הטיעונים העקרים אשר מילאו את הפילוסופיה

207 ברקוביץ, אלוהים, עמ' 12. על עמדת ריה"ל ראו ש' רוזנברג, בעקבות הכוזרי: פרקי מבוא למחשבת ישראל, ירושלים תשנ"א.

208 ראו ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת לרבי יהודה הלוי, תרגם מערבית-יהודית: מ' שורץ, באר-שבע חשע"ז. לטענה כי הפרגמטיזם האמריקאי הוטרם אצל ריה"ל, ראו H. A. Wolfson, 'Maimonides and Halevi: A Study in Typical Jewish Attitudes Towards Greek Philosophy in the Middle Ages', *Jewish Quarterly Review*, 2 (1911-1912), pp. 297-337; 'העבריות והפילוסופיה המערבית בתורת ההיסטוריה של צבי וולפסון', דעת, 4 (תשמ"ז), עמ' 110-103.

209 הנטיה לצייר את ריה"ל כאנטי-פילוסוף נובעת במובן ידוע מדבריו בפתיחת ספר הכוזרי. ברם, מנקודת המבט של הפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי, ברור כי העמדה הפרגמטית אינה ניצבת מחוץ לשיח הפילוסופי, אלא ממוקמת בתוכו. על הפרוטו-פרגמטיזם של ריה"ל, ראו מ' גודמן, חלומי של הכוזרי, אור-יהודה תשע"ג, עמ' 213-264.

210 על מגמה זו ראו לעיל, סעיף 2.

211 ג'יימס (לעיל הערה 4), עמ' 217. השור י' מופס, אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל, מאנגלית: א' שרף, ירושלים תשס"ז.

של הדת לדורותיה בניסיון להוכיח שהעולם נברא.²¹² לדעת ברקוביץ הטבע הפיסי גם אינו מעיד, כשלעצמו, על קיומו של האל. אם ריבוי-הישויות, או הריבוי הישותי (פלורליזם אונטי) המצוי בעולם מעיד על דבר מה, לטענת ברקוביץ הוא מעיד אולי על דואליות אלוהית או על מלחמת אלים (תיאומכיה), ולא על קיומו של אל יחיד ומיוחד שהוא מקורה של החובה הדתית:²¹³

עתה נוכל אולי להבין מדוע הטבע, כפי שטענו, אינו מעיד על אלוהים כבוראו [...] הבריאה עשויה, אפוא, לשקף את העקבות מעוררי היראה של הביטול העצמי האלוהי, אך לעולם לא תעז לשמש כעד נאמן לאלוהים האחד והמוחלט. אלמלא הכרנו אותו, אלמלא הכרנו אותו דוקא כבורא, על סמך העדות מן המפגש, לא היינו יכולים להכיר אותו דרך היקום הסופי. אלוהים אינו מצוי באדם או בטבע; אין שום נתיב המוביל באופן משכנע מן הטבע לאלוהים.²¹⁴

לטענת ברקוביץ, הטבע כשלעצמו אינו מעיד על קיום האל הטוב שהדתות הפוזיטיביות מבקשות להאמין בו. עצם קיומו של העולם (ולחלופין, מה שרואה ההשקפה הדתית בתור 'בריאה') הוא בעבור הפילוסוף נתון שקשה ואולי בלתי-אפשרי להסיק ממנו את הדת כמערכת נורמטיבית מקיפה ומפורטת, המטילה חובות מעשיות ספציפיות על האדם: מדוע שה'עצם' האחד, המוחלט, המושלם והאין-סופי יצמצם את עצמו ויפנה מקום לזולתו?²¹⁵ מה עשוי אם כן להיות המקור החינוכי, המזין את האמונה באל, אם לא העולם הטבעי כשלעצמו? לאחר כשלון המאמצים הפילוסופיים השכלתניים, מוליך ברקוביץ את הדיון אל מה שאכנה 'תיאולוגיית המפגש'.

תיאולוגיית-מפגש כשלילת המסדרות הרדיקלית

כעת אעסוק בביטויים הקונסטרוקטיביים של האנטי-קרטזיאניות של ברקוביץ. הלה סבר כי "האל אינו מושג פילוסופי, איננו מצוי שאפשר לדעתו על ידי ראיות שכליות. כדי לדעת אותו צריכים להכירו מתוך הניסיון, מתוך ההיסטוריה של עם ישראל".²¹⁶ בכך הלך ברקוביץ

212 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 54. ברקוביץ רומז למהלך הקאנטיאני של הפיכת ההוכחה מסדר-העולם (The Argument from Design) לאנטינומיה של התבונה הטהורה, שאין לה הוכחה-תבוני כיון ששתי האפשרויות שקולות. ראו קאנט (לעיל הערה 134), עמ' 483-513.

213 מתוך פרספקטיבה שכזו הגיע ניטשה למסקנה שהמונותאיזם המקראי הוא אם כל חטאת, תרתי משמע. ראו ספרו, הולדתה של הטרגדיה: המדע העליון, מגרמנית: "אלדר, ירושלים תשכ"ט, פסקה 143.

214 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 52.

215 כפי שטען פויארבך, מנקודת מבט פילוסופית, המסקנה המתבקשת מפילוסופיה תאיסטית היא פנתאיזם, וכזה אמנם היה ההגיון של שפינוזה (ראו L. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, trans. M. Vogel, Indiana 1986, p. 20).

216 'שיטותיהם של ריה"ל ושל הרמב"ם לאור פירושי הפסוקים שבספריהם', ח' שוורץ (עורכת), משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים 1978, עמ' 18. לטענת ברקוביץ, בעוד אצל הרמב"ם הפילוסופיה קובעת את המשמעות הדתית של הפסוקים, אצל ריה"ל הפסוקים קובעים את המשמעות הפילוסופית הדתית.

בעקבות ריה"ל, ובמובלע הסתייג מהנתיב השכלחני של הרמב"ם.²¹⁷ כפי שציין מנחם קלנר, מהלך האמונה של ברקוביץ נראה במבט ראשון כניאו-ריה"לי.²¹⁸ אולם, להבדיל מריה"ל, מבסס ברקוביץ את האמונה על התגלות שהיא מפגש דו-סטרי ורב-ממדי יותר: במשנת ברקוביץ, הדרך להכרת האל היא המפגש עמו, מפגש בעל ממד אישי וקיומי המבוסס על ההתגלות המכוונת והחד-פעמית בהר-סיני, אשר יש לה קיום תודעתי-נפשי מתמשך במרוצת ההיסטוריה היהודית, כיחידים וכקבוצה.²¹⁹ טיבו הנעלם של האל לא יכול להוודע לאדם, אולם תארי הפעולה של האל הם לדעת ברקוביץ הביטוי לזיקתיות האל, ליחסו לעולם שברא:

מה שהרמב"ם שולל מאלוהים, דהיינו חמלה והתפעלות, עומד בלב לבו של המפגש [...] אלוהים תומך באדם במפגש, בהסתירו את עצמו למען האדם, בהגנו על האדם מפני סכנת הטרנסצנדנטיות האלוהית כדי שהאדם יוכל לעמוד לפניו ובדרך זו לדעת אותו. [...] יש לציין עם זאת שב"שלוש עשרה המידות" אין כל ניסיון לתאר את אלוהים תיאור מוחלט. כל המידות מתייחסות לאדם. ראינו שהמוחלט כשלעצמו אינו מעניינה של הדת, אלא רק המוחלט ביחסו לאדם. לפיכך היה זה אך טבעי שחקירתו של משה לדעת את דרכי אלוהים נענתה בהצגת טבע הקשר של אלוהים לאדם. מידות אלוהי הדת הן בהכרח תכונות מיוחדות [קרי: המתארות זיקה, יחס, בין האל לאדם].²²⁰

באופן דומה, מציין חזוני כי בספרו האנגלי של ברקוביץ 'אדם ואל: מחקרים בתיאולוגיה מקראית',²²¹ 'מושגים המעוגנים בספירה האלוהית, כגון "רוח ה'" או 'הקדושה', מוצגים באופן משכנע כמתייחסים למעשיו או להשתקפויותיו של האלוהים כפי שהם באים לידי ביטוי בתוצאותיהם ההיסטוריות'.²²² לאור זאת אבקש לכנות את עמדתו של ברקוביץ בנוגע לאופיו הדיאלוגי של האל, ואת טענת ברקוביץ בדבר האופי הדיאלוגי של ההאמונה באל,

²¹⁷ ראו גם מאמרו של ברקוביץ: 'The Two-fold Tetragrammaton of the Thirteen Attributes', M. Kashner, N. Lamm and L. Rosenfeld (ed.), *The Leo Jung Jubilee Volume*, New York, 1962, pp. 45-52. כפי שטוען נורברט סמואלסון, הקושי המהותי לגבי התיאולוגיה השלילית של הרמב"ם, הוא שהיא 'למעשה מכוננת טיעון כנגד האמונה בקיום האל. היא הופכת את האל לאחד כה רדיקלי, כך שלא זו בלבד שזה משגה לוגי להאמין שמשגה ביקום יכול להיות אלהים, אלא [שנמנעת האפשרות] שכל מחשבה אפשרית על אודות אלהים, שיש לה תוכן, יכולה להיות נכונה לגבי אלהים' (N. M. Samuelson, *Jewish Faith and Modern Science: On the Death and Rebirth of Jewish Philosophy*, Maryland 2009, p. 148). על רעיון 'דרך השלילה' של הרמב"ם ראו גם שם, עמ' 43-36.

²¹⁸ ראו מ' קלנר, 'הקדמה', בתוך: ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' ז-יד.
²¹⁹ ב'תיאולוגיית ברית' זו מגלה ברקוביץ קרבה למושג הברית במשנת הרב חיים הירשנזון, שהיווה השראה להוגים יהודים רבים במאה העשרים. השו"א' שביד, דימוקראטיה והלכה: פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון, 'ירושלים תשנ"ז'; ד' זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים ורמת-גן תשס"ג.

²²⁰ ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 45. על מידות האל ראו ביתר הרחבה אצל ברקוביץ, השם-המפורש (לעיל הערה 217), הטוען כי בעוד אצל הרמב"ם מציין שם זה את טבעו הנעלם של הקב"ה, הרי שאצל ריה"ל מציין שם הויה את טיבו הנודע של האל, זה שהתגלה לעם ישראל בסיני ובמהלך ההיסטוריה.

²²¹ ברקוביץ, אדם ואל (לעיל הערה 58).

²²² חזוני (לעיל הערה 193), עמ' 119.

בשם תיאולוגיית מפגש.²²³ מטעם זה הסתייג ברקוביץ מדרוקציה של המסורת היהודית למיסטיקה במובנה הצר.²²⁴ מקור תפיסה זו מצוי, לדעת ברקוביץ, במקרא עצמו:

במקרא, אלוהים איננו רעיון. הוא איננו ה'עילה הראשונה' או ה'מוחלט המטאפיזי'. הוא אלוהים חיים הפונה אל בני האדם, אלוהים שגילה את עצמו לישראל, שפועל בהיסטוריה ושמכור לבני האדם באמצעות מאורעות התגלותו. משימתו של התיאולוג היהודי היא לפרש את המשמעויות הברורות והקונספטואליות של המאורעות בהן האלוהים החיים מיידע את עצמו לבני אדם.²²⁵

מדברים אלה עולה כי ברקוביץ דוחה את ההגיון הספקני הליניארי של דקרט, לטובת הגיון הקשרי המבוסס על חווית המפגש עם האל, המעוגנת במסורת היהודית בהתגלות בסני, ולא פחות מכך, על הדיאלוג הפרשני שנוצר בעקבותיה במסורת היהודית.²²⁶ הגיון זה אינו מבוסס על דדוקציה שכלית, אלא על תפיסה מסדנית מתונה שיש בה ממד פרגמטי. האמונה באל היא תוצר של חוויות הסטוריות, העוברות במסורת באמצעות החושים, ובייחוד שמיעה וראייה (ובכלל זאת, קריאה). אם כן, יוצא שהניאו-ריה"ליות של ברקוביץ בענין האמונה באל מגלה מאפיינים קיומיים-דיאלוגיים.²²⁷

האם משמעות ה'אמפיריזם הדתי' הפרגמטי הזה היא שאין כל צורך בתבונה האנושית? ברקוביץ מזהיר מפני כך, ומצביע על הקשר שבין אמפיריציזם דתי לבין ההגעה לחיקה המפתה של הספקנות הרדיקלית. ברקוביץ מצטט בענין זה את וילהלם וינדלבאנד: 'ככל שכושרו הטבעי של האדם להגיע לידיעה נמוך יותר, וככל שכושר זה מוגבל יותר לחושים, כך נראית ההתגלות נחוצה יותר'.²²⁸ לנוכח זאת, ברקוביץ כהוגה פרגמטי אינו מקבל את טענת

223 כיוון זה מונח בבסיס דברי רב ברקוביץ, 'חופש קיומי', אוטונומיה מוסרית, הלכה מכוננת מציאות: המפגש עם א-לוהים בהגותו של הרב פרופסור אליעזר ברקוביץ', אקדמות, כה (תש"צ), עמ' 189-204.

224 בפי ברקוביץ: 'אין לטעות בין המפגש ובין ההתאחדות המיסטית. מטרת המיסטיקן היא לוותר על הקיום האישי. שאיפתו היא להתמזג עם האחד, להימסך לתוך אלוהים, להישאב אל תוך השלם. המיסטיקן מגשים את עצמו על ידי התבטלות תוך התכלות במוחלט. אינדיבידואליות היא לדידו עול וקלון. [...] היהדות איננה דת לא-מיסטית; היהדות היא לא מיסטית במהותה משום היותה דת. ההתאחדות המיסטית היא קץ כל מערכת יחסים ולפיכך גם קץ הדת. היהדות היא לא-מיסטית במהותה שכן, לשיטתה, אלוהים פונה אל האדם וממתין לתגובתו. אלוהים מדבר והאדם מקשיב, אלוהים מצווה והאדם מציית [...] לעומת זאת, באיחוד המיסטי אין מילים ואין חוק, אין חיפוש ואין הכרה, שהרי אין נפרדות' (אלוהים [לעיל הערה 58], עמ' 31-32). עמדה דומה באה לידי ביטוי בתפיסתו הביקורתית של משה אידל כלפי תפיסת האל של אוטו (ראו להלן הערה 263) וכלפי גילומים קיצוניים של אוניו-מיסטיקה, ראו M. Idel, "Ganz Andere": On Rudolph Otto and Concepts of Holiness in Jewish Mysticism', *DAAT*, 57-59 (2006), pp. V-XLIV.

225 ברקוביץ, פילוסופיה יהודית (לעיל הערה 92), עמ' 13-14. על היחס לאל כסוג של יחס אישי של נאמנות, ראו הנ"ל, עמו בצרה (לעיל הערה 92), עמ' 105-108.

226 על עמדת ברקוביץ לגבי התלות של החוויה הדתית בממד ההסטורי, כמו גם תלותה של ההלכה ופירושה בנסיבות ההסטוריות הממשיות, ראו כהן (לעיל הערה 46).

227 בכך המשיך ברקוביץ את כיווני המחשבה של רוזנצוויג ובובר, והדברים ראויים למחקר נפרד. ראו ספריהם: פ' רוזנצוויג, כוכב הגאולה, מגרמנית: י' עמיר, ירושלים תשנ"ג; בובר (לעיל הערה 15).

228 W. Windelband, *A History of Philosophy*, trans. J. H. Tufts, New York 1923, p. 255. מצוטט אצל ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 9. דוקא מתוך התנגדותו של ברקוביץ לספקנות הרדיקלית, המושתתת על יאוש מן התבונה ככלי המסוגל לאפשר לאדם את הכרת העולם ולהכוונו לפעולה מיטיבה

הבכורה המוחלטת של החושים בדת תוך זניחת התבונה.²²⁹ בעקבות גרשם שלום טוען ברקוביץ כי ריה"ל היה:

היהודי ביותר מבין הפילוסופים היהודיים. עד לעצם היום הזה, הוא נותר בגדר דמות יוצאת דופן בקרב הפילוסופים היהודיים של הדת – זה אשר הצליח להכיר בעצמאותו של תחום הדת ובה בעת רחש כבוד בריא לכוחותיה של התבונה בתחומה שלה. הוא ראה בבירור את ההבדל בין מחשבות פילוסופיות על אודות אלוהים ובין המציאות האמיתית של הדת כפי שהיא מתבטאת בדרכות באלוהים. התגלות ותבונה אינן מתנגשות במסגרת הפילוסופיה של רבי יהודה הלוי; אך לתבונה לא ניתנה הזדמנות להכיל בתוכה את ההתגלות, וגם ההתגלות אינה נדרשת להטיל דופי ביכולתו האינטלקטואלית של האדם – או להשמיץ את הטבע האנושי כדי לבסס את תקפותה שלה.²³⁰

הסטת המוקד הדתי מניסוח 'מושכלות לוגיים' ראשונים אל עבר הממד ההסטורי היא אפוא דתיות פרגמטית ודיאלוגית. בה בעת, ברקוביץ לא היה אנטי-שכלתני, ובמובן זה הוא רחוק מאמירות אנטי-מדעניות מעין אלו שהשמיע ויליאם ג'יימס, למשל, בכמה מכתביו, ומהאמפיריציזם הרדיקלי של ג'יימס.²³¹ יתכן שהטעם לכך נעוץ בהיותו של ברקוביץ איש הלכה. ככזה, אין הוא יכול ואף אינו רוצה לוותר על כלי מרכזי ומהותי כל כך בשיח ההלכתי, שהוא כוחם של השכל הישר והסברה.²³²

דרישת 'האלוהות האכפתית'

פוסטולט (או 'דרישה') הוא מונח הלקוח ממשנת קאנט.²³³ בהקשר מחשבת ישראל, היטיב פרנץ רוזנצוויג לנסח את משמעות הפוסטולט: 'אלוהים הוא אמנם טראנסצנדנטי למדע, אבל גם טראנסצנדנטי לו; אין הוא במשג-ידו של המדע, אבל בלעדיו לא היה המדע; אין הוא בתוך המדע, אבל המדע הוא מתחתיו'.²³⁴ פוסטולט הוא תנאי מטפסי מסוים שהינו הכרחי להבנת מושג נורמטיבי, או תנאי להיותה של הנורמטיביות בת-משמעות. במובן

בתוכו (למשל אצל וורטי, השוו לעיל הערות 140-142), מדגיש ברקוביץ כי 'החשיבה הדתית היהודית אינה יכולה בשום פנים ואופן להיות מושתתת על יאוש מן האדם ומן העולם. דת, לתפיסת היהדות, אינה בריחה מן הסבל שבחיים עלי אדמות. ההצדקה להתגלות אינה כשלון התבונה' (אלוהים [לעיל הערה 58], עמ' 9). על אוריינטציה ספקנית חמורה כעדות להמצאותן של מסורות כמשבר, ראו מקנטייר (לעיל הערה 121).

229 על הנסיגות לכונן דתיות המבוססת על 'אמפיריציזם רדיקלי', ראו פראנקברי (לעיל הערה 103).
230 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 9.

231 ראו W. James, *A Pluralistic Universe* [1909], Cambridge, MA 1977; Idem, *Essays in Radical Empiricism* [1912], New York 1958. יש לציין שג'יימס היה מודע לכך שההפרזה באמפיריציזם או בפלורליזם עלולה לפגוע בפרגמטיות (ראו לעיל סעיף 2).

232 על הפרגמטיות המצויה בהם ראו רוט, ברקוביץ (לעיל הערה 9), 30-128; ברפמן (לעיל, הערה 53); ברמן שיפמן (לעיל לפני הערה 1), פרק 1.

233 ראו ע' קאנט, ביקורת התבונה המעשית, מגרמנית: ש"ה ברגמן ונ' רוטשטרייך, 'ירושלים תשל"ג, עמ' 140-103. על הפוסטולטיות הפרגמטית כמרכיב בפרוטו-פרגמטיזם של קאנט, השוו S. Pihlström, *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*, London 2009.

234 נהריים (לעיל הערה 24), עמ' 29. השוו חמיאל (לעיל הערה 41), עמ' 266-267.

'טרנסנדנטלי' זה,²³⁵ נחשבו בעיני קאנט השארות הנפש, חופש הרצון וקיום האל לפוסטולטים של המוסר.²³⁶ בעת האחרונה מתעורר ענין מחקרי לגבי הממד הטרנסנדנטלי בפרגמטיזם, ולחלופין לגבי הממד הפרגמטי אצל קאנט.²³⁷ הקשר היסודי לדיון הנוכחי הוא המבנה הפרגמטי ה'צף' של הטיעון הטרנסנדנטלי.²³⁸ זאת בניגוד למבנה המסדני החמור, שבו מה שלא הוכח באופן ודאי, אינו באמת קיים ולא נחשב למהימן. אצל קאנט, הנחת קיום האל וההתאמה בין המוסר לטוב היא ערוכה הכרחית לקיומו של המוסר, וזוהי הטרנסנדנטליות האתית במשנתו. בהקשר של המאמר הנוכחי, ברקוביץ שהכיר היטב את מושג הפוסטולט המוסרי אצל קאנט,²³⁹ חידד את הדרישה לגבי אופיו המוסרי והאכפתי של האל. בפרפרזה על קאנט אפשר לכתוב זאת 'תנאי תיאולוגי טרנסנדנטלי', או 'תואר האכפתי' של האל ביחס לעולם ולאדם:

לא הקביעה שאלוהים ישנו היא אכן-היסוד של הדת, אלא הקביעה שאלוהים מתעניין באדם ובעולם; שאלוהים, משברא את העולם הזה, לא נטש אתו והפקירו להסתדר לבדו, שלא להקים אכפת מבריאיתו. [...] הדת התנ"כית נשענת, ללא כל ספק, על האפשרות למערכת יחסים בין אלוהים לאדם.²⁴⁰

הטענה אודות עצם אפשרות המפגש בין האל לאדם אינה מספיקה. ברקוביץ מנסח אפוא פוסטולט לתיאולוגיה יהודית, כלומר מעין אונטולוגיה דיאלוגית, דינמית: את העולם, האל והאדם אי אפשר לכלוא בהגדרה או בפסוק חיווי ממצה, אלא יש צורך בהדגשת הזיקות ההדדיות הפעילות בין חלקי ההווה, לצורך הוצאת המוסר מן הכח אל הפועל. זאת, בניגוד לשילוב הקרטזיאני²⁴¹ בין מסדנות חמורה לבין יצירתו של סובייקט הצופה בעולם באופן

235 במשנת קאנט, 'טרנסנדנטי' הוא כינוי לתחום העל טבעי או הנשגב, בעוד טרנסנדנטלי הוא היותו של מושג כלשהו הכרחי לצורך אפשרות הביסוס של מושגים אחרים. ראו ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, ירושלים תשנ"ז, עמ' 18-19, 96-99. כאן וביתר המאמר ננקט הכתיב 'טרנסנדנטלי'/'טרנסנדנטי' ללא האות צד"י. עם זאת, במקומות שהבאתי תרגומים של דברי ברקוביץ ובהם הכתיב 'טרנסצנדנטי', ציטטתי את המקור כלשונו.

236 ראו ברגמן (לעיל הערה 235), עמ' 98-99.

237 ראו המאמרים הכלולים בשתי האסופות: *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, ed. G. Gava & R. Stern, New York 2016; *Pragmatist Kant: Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century*, ed. K. P. Skowronski & S. Pihlström, Helsinki 2019. H. Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, trans. C. K. Ogden, London 1935. לפי שמעירה ימימה בן מנחם, העובדה שישנן מוסכמות לגבי הידע האנושי והעולם, אינה גוררת בהכרח את הטענה שאין כל אמת טרנס-סובייקטיבית. מבחינה זו לדעתה 'הקונבנציונליזם אינו חותר תחת קיומן של אמיתות אלא מאשר אותן' (בן מנחם, 'קונבנציונליזם', עיון, נח [תשס"ט], עמ' 174), וראו בהרחבה Poincaré *to Quine*, New York 2006.

239 ראו ברקוביץ, נושאים (לעיל הערה 51), עמ' 2-3, וכן 12-13, שם דן ברקוביץ באתיקה של הרמן כהן. ראוי לציין כי ברקוביץ אינו יוצא חוצץ כנגד רעיון הפוסטולט, אלא כנגד היומרה של קאנט לעגן בו את האתיקה. אין זה מן הנמנע, אפוא, שבתוך מערכת דתית בת-תוקף. יהיה לפוסטולטיות תפקיד פרגמטי, לדעת ברקוביץ.

240 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 12. השוו מאמרי, השל וברקוביץ (לעיל הערה 72).

241 (ראו לעיל סעיף 2).

מנוכר. מנקודת מבט זו, לדעת ברקוביץ, העיקר בתיאור הבריאה המקראי אינו עצם יצירת העולם החומרי, אלא כינונה של מערכת יחסים בין האל לבני-האדם:

הבריאה, בתור החוליה המקשרת בין אלוהים לעולם, קושרת את אלוהים בהכרח אל גורלו של העולם. דנו בכך כבר קודם, כאשר ציינו שבמפגש הישות העליונה מתגלה כאלוהים הדואג. מי שדואג מעורב. מעורבותו של אלוהים בעולם היא מקור כל ההאנשות: האל שדואג מעורב. בגלל דאגתו הוא גם מעניש וגם סולח. כל זה לא פחות מובן מן העובדה שהוא בורא. מעורבות, שמניעה אותה התעניינות, היא "אנתרופומורפית" מטבעה.²⁴²

רעיון הבריאה וסיפור הבריאה המקראי מעידים על האכפתיות של האל ביחס לעולם ולבני האדם.²⁴³ בתוך המסורת היהודית בימי הביניים קיבלה תפיסה זו ביטוי במשנת רבי יהודה הלוי, שאליו שב ברקוביץ לשם ביסוס מחודש של תפיסת האמונה. אולם להבדיל מריה"ל, שניסה לבסס את האמונה במסורת על האמונה בהתרחשותו של מעמד הר-סיני, וביקש להפריך את חוסר הסבירות הגלום בטענה הספקנית שיסולף זכרו של מעמד זה בתהליך המסירה הבין-דורי, ברקוביץ מבסס את האמונה גם על מרחב אנושי תודעתי שיש לו אופי קיומי ומתמשך. כמו כן, מול הנתיב הרציונליסטי של הרמב"ם (דוגמת הראיה האונטולוגית כפי שהיא מנוסחת ב'הלכות יסודי התורה', א, כ-ג),²⁴⁴ מציב ברקוביץ מודל של אמונה הנשענת על תחושת נוכחות מתמדת של האל.²⁴⁵ מבחינתו, מעמד הר סיני הוא ביטוי לדיאלוגיות של האל ושל היהדות: 'התנ"ך אינו ספר לימוד בפילוסופיה או במטאפיזיקה, אלא התייעוד הקלאסי של המפגש בין האדם לאלוהים'.²⁴⁶ בכך אמנם מבטא ברקוביץ מפנה סובייקטיבי מסוים, האופייני להוגים מודרניים.²⁴⁷ אולם בדומה לפרגמטיסטים האמריקאים, מסרב ברקוביץ להפוך את שאלת האימות הודאי של המפגש הזה לעיקר. אדרבה, דוקא בגלל שההתגלות נתפסת כדיאלוג מתמיד (ובכך ממשיך ברקוביץ את רוזנצוויג), ולא כאירוע חד-פעמי, אין צורך אובססיבי לאמת את דבר קיום מעמד הר-סיני באופן שלא יותיר כל ספק לגבי היאירעותו ההסטורית בימי קדם. אם אצל אבות הפרגמטיזם יש ריאליזם נאיבי לגבי קיום העולם (ולגבי פירס וג'יימס, גם לגבי קיום האל),²⁴⁸ הרי שברקוביץ מפגין 'ריאליזם נאיבי' שכזה גם לגבי קיום האל וזיקתו האכפתית לעולם.²⁴⁹

242 ברקוביץ, אלוהים, עמ' 51.

243 הניגוד הבולט ביותר לכך מצוי ככל הנראה בגנוסיס (ראו לעיל הערה 113). בנקודה זו יהיה מרתק לבחון את התמודדותו של ברקוביץ עם הגנוסיס, לאור האופן שבו דן בנימין פולק בבחירתו של רוזנצוויג ביהדות כדת-חיים המאמינה באל בורא ומיטיב, תוך התנגדות מודעת לגנוסיס. ראו B. Pollock, *Franz Rosenzweig's Conversions: World Denial and World Redemption*, Bloomington 2014.

244 בדברי הרמב"ם יש גם טיעון קוסמולוגי, של הסקת את קיום האל מקיומו של העולם הטבעי.

245 ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 58), עמ' 54.

246 ברקוביץ, אלוהים, ראו בייחוד שם, פרק ה, 'אמונה, היגיון והמפגש', עמ' 33-40. מכל מקום, לא נוכל להכנס כאן לדיון בעמדת ברקוביץ לגבי עובדותיה ההסטוריות האובייקטיביות של ההתגלות בסיני.

247 השור טיילור (לעיל הערה 133); שגיא (לעיל הערה 198), עמ' 30-34.

248 כאמור, בעבור אבות הפרגמטיזם, הפרגמטיזם היה גם פילוסופיה של הדת. זאת, בשונה מהנתק הרווח כיום בין 'פילוסופיה' ל'לימודי דתות'.

249 בכך הוא קרוב לגישה ה'תמימות השנה' שתאר עקיבא א' סימון במאמרו המכונה 'אז איתם: על התמימות השנה'. ראו ספרו, האם עוד יהודים אנחנו: מסות, תל אביב תשמ"ג, עמ' 135-169.

החיוניות של המפגש המתמיד בין אדם לאלוהיו מקבלת אצל ברקוביץ ביטויים דתיים נוספים: "תפילה, ביהדות אינה פעילות מחוץ לחיים, אלא צורה ספציפית של דרך החיים היהודית. ביהדות, לחיות משמעו להיות לנוכח פני האל. האדם חי בגישה של תפילה ומתפלל בגישה של חיים".²⁵⁰ ברקוביץ מעגן את חיוניותה של התפילה בתוך מרקם החיים,²⁵¹ ולדעתו התפילה נותנת ביטוי לאופן החיים האנושי הדיאלוגי. למרות הביקורת שמתח ברקוביץ על רוזנצווייג ובובר,²⁵² הוא מגלה כאן דמיון להגותם.²⁵³

תיאולוגיית המפגש של ברקוביץ היא ביטוי יהודי לדחיית הקרטזיאניות, אך גם בפילוסופיית הדת בפרגמטיזם האמריקאי (הנוצרי) אפשר למצוא כיוון דומה. ראינו לעיל את הטענה הפרגמטית העקרונית בדבר יסודיותם של יחסי-הגומלין בהכרה האנושית.²⁵⁴ כמו כן, הרעיון של שלילת המסדנות החמורה כבסיס להשגת הידע האבסולוטי על העולם, קיבל ביטוי מרתק אצל ג'יימס,²⁵⁵ והוא התבטא גם בפילוסופיית הדת של פירס. מייסד הפרגמטיזם האמריקאי כתב על כך שיש להתייחס לדת לא כאל תופעה סובייקטיבית או אובייקטיבית, אלא כיחס מסוג אחר, 'זה המצוי ביחסינו עם הזולת'.²⁵⁶ לדבריו, הטבע אינו מוכיח לאדם את מציאות האל, אך רעיון זה הולך ומשתרש בתודעתו של האדם ובלבבו. מתוך האירועים בחייו

250 E. Berkovits, *Prayer*, New York 1962, p. 14. נראה כי ברקוביץ מנסח זאת במכוון באופן דו-

משמעי: Facing God.

251 וזאת בשונה מתפיסת הדת והדתיות כמקפצה למרחב 'אחר-לחלוטין'. על ביקורת ברקוביץ על רודולף אוטו בהקשר זה, השוו לעיל הערה 224.

252 ברקוביץ, נושאים (לעיל הערה 51), עמ' 37-137. ביקורתו של ברקוביץ על רוזנצווייג ממוקדת בתפיסתו הגלותית של עם ישראל, ולמעשה בביטול ממשותה של הגלות, בחסות הטענה שעם-ישראל משוקע בנצח ולא בזמן-מרחב; את בובר מבקר ברקוביץ על כך שתפיסתו את הדיאלוג אינה מועידה מקום מספיק לאל, ולטענת ברקוביץ הדבר פוגם בהיקראות המוסרית של האדם.

253 יתכן שדוקא הבדלים קטנים יחסית בין ברקוביץ לבין, כמו מעמד המצוות וסוגיית הקיום הריאלי של מעמד הר סיני, הם שעוררו את ביקורתו החריפה של ברקוביץ. אפשר אפשרי של יחסי הקרבה-ריחוק שניהל ברקוביץ מהוגים א-אורתודוקסים כמו בובר, ראו ברמן שיפמן (לעיל הערה 72).

254 ראו לעיל, פסקה סעיף 2 על הפרגמטיזם כיחסי-גומלין בהקשר של הפרגמטיזם של בובר, ראו פוץ (לעיל הערה 15).

255 ראו לעיל, לפני הערה 166.

256 'The Place of our Age in the History of Civilization' [1863], P. Wiener (ed.), C. S. Peirce: 256

Selected Writings, New York 1955, p. 10. פירס ממשיך באותו הקטע: 'למרות שהיו להם [לעברים]

נסים, כך היה גם למצרים ולכנענים, כך שנסים אלו לא הוכיחו את דתם. בשום מקום הם [המצרים והכנענים] לא ראו את האיחוד הקרוב בין האדם לאל, שכן דבר זה אינו אפשרי לבד מאשר אצל [מי שיש להם] תובנה רוחנית מפותחת. ההיסטוריה הפלאית שלהם [של היהודים] הוכילה אותם להאמין בכך, והנביאים שלהם ספרו להם על כך' (שם). בכך הביע פירס היכרות נאותה יותר עם ההגות היהודית, מאשר ויליאם ג'יימס שלא ראה את היהדות כדת שבה ישנן חוויות רוחניות משמעותיות, וראו הערתו של פרנץ טיכגר: 'הוא [ג'יימס] מביא בספרו [...] מדבריהם של מוסלמים, פרסיים ובני הודו, אך מן היהדות מכיר הוא רק את התנ"ך וגם את זה רק ברוחה של הנצרות המאוחרת. [...] ורק בסיום הספר, אגב תוספת מסכמת, מובא מקום אחד מדברי פילון האלכסנדרוני, בו שקד הלה לתאר, כיצד ירדו ושפצו עליו רעיונות מלמעלה עם הכתיבה' (טיכגר, הקדמה לג'יימס, החוויה הדתית [לעיל הערה 165], עמ' לט). על ענין זה העיר גם מיכה גודמן: 'ג'יימס לא שכח את היהדות. היעדרה הבולט מן הספר המבקש להעמיק בחקר הרגש הדתי איננה רשלנות של החוקר, אלא חלק מתפיסת עולמו ומהבנתו את מהותה של היהדות. [...] גם ג'יימס היה שותף לדעה [...] ושעל פיה היהדות היא דת המתבטאת בחוקים ובציות להם. היא לא דת של אמונה או רגש, היא דת של פעולה. ובאין רגש, אין 'חוויה דתית' יהודית' (מ' גודמן, הקדמה לא"י השל, אלוהים מאמין באדם, מאנגלית: ד' בונדי, תל אביב 2011, עמ' 13).

של האדם הוא משתכנע בקשר של ישות זו עם נשמתו שלו. לדברי פירס, 'אופי דומה מצוי בדתם של היהודים'.²⁵⁷ תיאולוגיית מפגש כזו אינה רק 'יהודית' בעיניו, אלא גם אופן האמונה הראוי ביחס לאל. הדמיון בין ברקוביץ לפירס מרתק, ומציע תמיכה מהותית לטענת ברקוביץ, מפי הוגה השייך לדת שכנה. פירס וברקוביץ כאחד מצביעים על בולטותה של 'דרך האמונה' מבוססת-האמון במסורת היהודית.²⁵⁸

האם ברקוביץ הכיר את הקטע דלעיל בכתבי פירס? על אף עדותם של בניו של ברקוביץ על כך שקרא את כתבי אבות הפרגמטיזם,²⁵⁹ קשה יהיה לקבוע מסמרות בדבר. אך אם יש ממש בטענתו של ברקוביץ לגבי מושרשות תיאולוגיית-המפגש במסורת המקראית, אין זה מפתיע שגם פירס הגיע לאותה המסקנה. מצד שני, ברקוביץ אינו מתיימר לטעון שהאל מעורב בעולם באופן ניסי, או שניתן להוכיח באורח מסדני חמור את דבר קיומה של השגחת האל בעולם, או על עם ישראל.²⁶⁰ במובן הזה, האל של ברקוביץ (בדומה לזה של הרמב"ם) הוא אל טרנסנדנטי, אשר ברא עולם הנוהג כמנהגו, שבו יש לאדם חירות להיטיב וגם להרע.²⁶¹ בה בעת, ברקוביץ מסתייג מתפיסות טרנסנדנטיות חמורות המדירות את האל מכל זיקה לעולם הנברא, ובכך פוגעות בתבונה כזו האמורה להוות כלי דתי בר-חיות.²⁶² תפיסה זו שברקוביץ דוחה, קבלה ביטוי נודע אצל רודולף אוטו אשר תאר את האל כ'מסתורין המוחלט' וככלתי-רציונלי בעליל.²⁶³ בשונה מכך, מדברי ברקוביץ עולה כי ההאמנה בעקרון האלוהות האכפתית והמעורבת הינה חשובה מבחינה תיאולוגית. זאת, להבדיל מטענה אוטו-תיאולוגית לגבי 'טבעו האמתי' של האל. אפשר לנסח את עמדת ברקוביץ כפרפרזה על הפסוק

257 פירס, (לעיל הערה 256), שם.

258 על עניין זה עמד בובר (לעיל הערה 206). על האמונה במקורות היהודים הקדומים כאמון בין-אישי ראו מ' קלנר, 'אמונה דתית בימי הביניים ובימינו', מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים), על האמונה: עיניים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 312-327; מ' הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', שם, עמ' 11-38.

259 ראו לעיל הערה 89.

260 אמנם ברקוביץ סבר שתחיית עם-ישראל בארצו היא ביטוי פלאי למעורבות אלוהית בהיסטוריה. ראו ברקוביץ, משבר היהדות (לעיל הערה 80).

261 יש לנטרליזם הזה כמובן הסתייגויות. ברקוביץ דן, למשל, בקריסת רעיון הסיביות במחשבה המודרנית, מאז דויד יום ועד ברטרנד ראסל (ראו E. Berkovits, 'The Miracle: Problem and Rationale', [1979], pp. 7-14). לטענת ברקוביץ, אם חוסר-היקבעות וחוסר ודאות קיימים ברמת האטום, אין כל סיבה לוגית לשלול מהאל את היכולת לשנות ממנהגו של עולם. כמו כן, לא היתה משמעות לנס, ואי אפשר היה לזהותו, אלולא היתה בעולם חוקיות וסדירות (שם, עמ' 14). אין תמה אפוא שברקוביץ עמל על בירור הטענה שיש בהלכה קשרים מהותיים ויחס סיבתי בין מעשים ותוצאות, ראו א' ברקוביץ, תורת ההגיון בהלכה: הסיביות בהלכה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 9.

262 חיזוק לכך מתקבל מטענת פיטר ברגר, לפיה "'הצחק הקדוש" [Holy folly], במגווחות שלו, מוציא אל הפועל את האחרות הפורצת אל המציאות השגרתית, אך גם את חוסר האפשרות של הכלת אחרות זו בקטגוריות של המציאות הרגילה" (ברגר [לעיל הערה 124], עמ' 188, בפרק 'Toward a Theology of the Comic').

263 אוטו מדבר על 'המסתורין הנורא' (mysterium tremendum) המאפיין את האל ועל היותו 'אחר לגמרי' (ganz andere) מהעולם ומהאדם, וכחלק מכך, גם בלתי מוכן לאדם מנקודת מבט רציונלית (רי אוטו, הקדושה: על הלא רציונלי באדיאת האל ויחסו לרציונלי, מגרמנית: מ' רון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 17-39). ראו ברקוביץ, אדם ואל (לעיל הערה 58), עמ' 218; הנ"ל, 'על הקדושה', בתוך: ברקוביץ, מאמרים (לעיל הערה 190), עמ' 30-84, במיוחד עמ' 75. לביקורת על הנחות המוצא של אוטו באשר למושג האלוהות, ראו אידל (לעיל הערה 224).

הגודע מתהלים (צב 16): "להגיד כי ישר ה'".²⁶⁴ כלומר, אולי אין ביכולת האדם להוכיח שהעולם הזה חף מ'צדיק ורע לו', אך שומה עליו 'להגיד', כלומר להצהיר על כך.²⁶⁵ אין מדובר בהצהרה מן השפה ולחוץ, אלא בהגדה שיש לה משמעות אוטו-סוגטטיבית חינוכית ונפשית עמוקה.²⁶⁶

האלוהות האכפתית מהוה אפוא בעבור ברקוביץ תנאי דתי טרנסנדנטלי (במובן הקאנטי של המילה). קאנט הציב את פוסטולט הערכות האלוהית לשם הבטחת נצחיות הנשמה של האדם, ומכאן המושלמות הפוטנציאלית שלה, וכל זאת כסעד לטענה שיש או שתהיה התאמה בין דרישות הטוב והמוסר לבין מימושן. ברקוביץ לעומתו הצביע על כך שבמסורת היהודית הנחת טובו של האל היא העיקר, בעוד לגבי האדם אין לנו ערובה כזו.²⁶⁷ באופן פרדוקסלי למדי, מושא האמנה של ברקוביץ הוא טרנסנדנטי, אך האדם נתבע להאמין באל אימננטי.²⁶⁸ שניות זו היא גם מקור הביקורת החמורה של ברקוביץ על אוטו, המצייר את האל כ'אחר לגמרי',²⁶⁹ וגורר מכך אמונה והאמנות שונות מאד מאלו של ברקוביץ. לדידו, ההנחה שהאל הוא אכפתי היא תשתיתית לתפיסת העולם הדתית שאותה אני מכנה כאן 'פרגמטית'.

264 אליעזר שביד השתמש בפסוק זה בספרו על סוגיית התיאודיציאה (א' שביד, להגיד כי ישר ה': הצדקת אלוהים במחשבת ישראל מתקופת המקרא ועד שפינוזה, בת-ים תשנ"ד. ראו למשל בדין על ריה"ל, עמ' 254-257). ברם, הטענה הפוסטולטית דלעיל הולכת צעד נוסף מעבר לעצם ההצהרה האונטולוגית (והאוטו-תיאולוגית) שדרכי האל צודקות.

265 רעיון זה הוא אולי המקור לאופטימיות (או מליוריות) מסוימת המצויה במסורת היהודית, למשל בהצדקת הדין המגולמת בתפילת הקדיש.

266 חשיבות ההבחנה בין האמנה לבין 'מעשה-דיבור', בהקשר של המסורת היהודית, מתחדדת לאור העובדה שיש אצל חז"ל מודעות להבדל בין דיבור לבין מחשבה, תוך שימת דגש נורמטיבי על חשיבותו של הדיבור, ללא כפיה או דוקטרינציה של הממד הקוגניטיבי, התודעתי. לדעת דוד גרוסברג מלמדת משנת 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' בפרק 'חלק' במסכת סנהדרין, על רגישותם של חכמים להבחנה שבין מחשבה לבין אמירה. מהביטוי החזר 'האומר' במשנה זו, עולה כי גם אם אדם יכול (או עלול) להאמין בדבר כפירה, הרי שעל פי משנה סנהדרין כל עוד לא אמר אותו הוא לא יחשב לכופר. באופן רחב יותר, טען גרוסברג כי אמונות יסוד בחז"ל 'דוגמת אמונת הייחוד, תורה מן השמים, תחיית המתים, תוקף התורה שבעל פה, ושלילת האלילות [...] אף פעם לא מטופלות במישורין באמצעות ייסוד עיקר אמונה אלא בעקיפין, באמצעות איסור על מעשי-דיבור, ליטורגיקה ותורות הטרודוקסיות' (D. M. Grossberg, 'Orthopraxy', *Journal for the Study of Judaism*, 41, no. 4 (2010), pp. 517-561, at 551). גם במקרה של ההצהרה על אמונה הייחוד, 'קריאת שמע', הדגש הוא על אמירת המלים, ולא על המסומן התיאולוגי האמור להירשם בתודעה (שם, עמ' 550-551).

267 ראו E. Berkovits, 'When Man Fails God', A. E. Millgram (ed.), *Concepts that Distinguish Judaism*, Washington 1985, pp. 183-196, esp. 193. עם זאת, חוסר השלמות האנושית היא-היא המאפשרת את השיפור האנושי, ראו ברקוביץ, הנס (לעיל הערה 261), עמ' 13-14. לעמדה הגוורת מחוסר שלמות זה מסקנות אחרות מאד, השו': J. E. Hare, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, New York 1997.

268 כך למשל: 'נרמה שאת הרגעים הקצרים והנדיירים כל כך של היחס בעת המפגש מחליפה אדישות אלוהית טרנסצנדנטלית. במקום זה פועלת האמונה. האמונה מתרגמת את ההשלכות התיאורטיות של המפגש למציאות חיה. דרך האמונה אנו יודעים שגם אם נדמה שאלוהים נעדר הוא נוכח כל הזמן; למרות ריחוקו הוא קרוב' (ברקוביץ, אלוהים [לעיל הערה 58], עמ' 33).

269 ראו אוטו (לעיל הערה 263).

היכולת של ברקוביץ' להבחין בין מושא האמונה לבין פעולת ההאמנה, היא ביטוי למה שכינה הלבנטל 'אמונה פ',²⁷⁰ או אמונה מודאלית; אמונה פרגמטית אינה 'קופסה' מונוליתית ואינה ענין של 'הכל או כלום'. הצורך להמשיגה או לתאר אותה באופן פרגמטי, מצריך את השאלה ההקשרית 'אמונה לעניין מה?', להבדיל מדחיסת כל רכיבי האמונה וההאמנה לסדר יחיד ואחיד, המאפיין את תפיסת המסדנות הרדיקלית. בדומה לאנטי-קרטזיאניות בפרגמטיזם הקלאסי, גם אצל ברקוביץ' האמונה אינה היעדר של מסדנות כלשהי, אלא מסדנות מתונה שבה יש מקום חשוב ואף הכרחי לחווית הספק ולשאילת שאלות קשות.²⁷¹ חמקמקות האל כמושג דתי,²⁷² והחמקמקות הפרגמטית המשתמעת מתופעת הדיאלוג וחוסר-ההקבעות הכרוך בו לקראת עתיד לא ידוע, עומדים לפיכך בניגוד למסדנות הרדיקלית.²⁷³ האל, בתור ראש הפירמידה או 'שרשרת ההוויה' הדתית, הוא כמובן זה אכן הראשה של תפיסת הדת הפרגמטית של ברקוביץ', והוא מקרין, כפי שראינו, לא רק על תפיסתו את האמונה אלא גם על תפיסת ההלכה שלו, אשר בעקבות חז"ל, יש בה ממד פליבלי (fallible), או במלים אחרות יחס קשוב למציאות החברתית ולשינויי העתים.²⁷⁴

4. דחיית המסדנות והספקנות הרדיקליות ותיאולוגיית המפגש: הרהורי סיכום

על פי ברקוביץ' יש במסורת היהודית רעיונות בסיסיים המאפיינים אותה, אולם הם אינם מסדניים חמורים, אלא ראויים לחשיבה רפלקטיבית וניתנים עקרונית להנמקה. עמדתו הפרגמטית של ברקוביץ' בנושא האמונה באל התבררה ככרוכה בתפיסתו לגבי ההלכה כלא-פונדמנטליסטית ביסודה. 'לא פונדמנטליסטית ביסודה' היא קביעה פרדוקסלית, לכאורה, אך דומה שדיאלקטיות (שאינה זהה לאבסורדיות) מסוימת היא חלק בלתי נמנע מהמאמץ לנסח השקפת עולם פרגמטית.

דיאלקטיות זו קשורה להתנגדותו של הפרגמטיזם, ושל הוגים פרגמטיים ככאלה, לחשיבה המסדנית הליניארית, המשרישה במחשבת המערב צמדי ניהודים שהמיוצע ביניהם דורש מאמץ דיאלקטי.²⁷⁵ בסעיף 2 עמדנו על ההוליום ההקשרי בפרגמטיזם של פירס וקוויין, ככזה המדגיש את יחסי הגומלין. בסעיף 3 אשר עסק בתפיסת האמונה של ברקוביץ' כשוללת את המסדנות הרדיקלית, לטובת תפיסה מפגשית והקשרית יותר, ראינו ביטוי מובהק לחשיבות יחסי הגומלין, במקרה זה בין האדם לאל. בתיאולוגיה של ברקוביץ' ראינו

270 הלבנטל, מאמינים (לעיל הערה 258).

271 ראו ברקוביץ', עמו בצרה (לעיל הערה 92), עמ' 119.

272 בכך הוא ממשיך קו מרכזי בתיאולוגיה המקראית, המתנגד לרצון האנושי 'לכלוא' את האלוהי במושגים האנושיים. במובן זה, שם הוי"ה מביע את הטענה שאין זה מן האפשר 'לכלוא' את האל בהגדרה מושגית, כי משמעותו נעוצה, בהגדרה, בעתיד לא ידוע. ראו ח"ה בן ששון, שם יהוה: משמעותו של שם האל במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 25-52.

273 על תפקידה הסמיוטי של ה'עמימות' בפרגמטיזם, השוו אוקס (לעיל הערה 156), עמ' 3-50.

274 ראו בהרחבה ברמן שיפמן (לעיל הערה 5). על הפרגמטיזם בחז"ל השוו לעיל הערה 39.

275 אפשרות אחרת למצע בין סט הניהודים המערבי הקשית, היא רעיון 'אחדות ההפכים'. בהקשר של הראייה קוק וחוגו, למשל, ראו א' רוזנק, סדקים: על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק, תל אביב 2013. ברב, הקושי לגבי המונח 'אחדות ההפכים' מנקודת מבט פרגמטית הוא קיבוע הרעיון שההווה אכן מבוססת על ניהודים מוצקים. כאמור לעיל (סעיף 2), הפרגמטיזם רואה את המציאות והמחשבה באופן אינטגרטיבי יותר.

שהמאפיין התשתיתי ביותר שלה הוא המפגש. אמנם במשנת ברקוביץ אין מדובר על אל המתערב בכריאה באופן ניסי מתמיד, אלא על אל הנתפס כדיאלוגי, באופן שאותו כיניתי פוסטולטי.

מעצם הגדרתו של המפגש הדיאלוגי (כפי שאנו יודעים מהפילוסופיה הדיאלוגית המקיפה יותר אצל בובר ורוזנצוויג) אי אפשר להגדירו באופן מסדני חמור, כלומר מראש, אחת ולתמיד: אי-אפשר לכלוא או להצריך מפגש ודיאלוג שמשותפים בו בני אדם ואל אכפתי ודיאלוגי.²⁷⁶ זוהי גם הנקודה שבה הפרגמטיזם חופף לפילוסופיה הדיאלוגית. דומה כי בכך הציע ברקוביץ דין וחשבון תיאולוגי פרגמטי יותר מאשר זה של ג'יימס בספרו 'יקום מרובה',²⁷⁷ אשר בחסות הריבוי ושלילת העקרונות התבוניים לא הותיר מקום ברור לאלוהות פרסונלית המקיימת זיקה דיאלוגית מובחנת לאדם (זיקה שג'יימס עצמו ראה בה חשיבות רבה במקום אחר²⁷⁸). ברקוביץ, לעומת זאת, מכיר בריבוי המצוי בהווה, שאי אפשר להקיף אותו בעקרונות תבוניים אפריוריים, ובמקביל מכיר בתרומה הפרגמטית העמוקה של מושג האל המסורתי המקראי, לכינונה של דמות אדם דיאלוגית יותר.²⁷⁹

תיאולוגיית המפגש למול הקצנת המסדנות ההלכתית

באופן העשוי להפתיע קוראים מסוימים, נראה שאצל ברקוביץ דוקא האמונה התמימה בנוכחותו של האל, היא המאפשרת גמישות הלכתית. טענה זו הביע בהקשר חברתי-הסטורי חיים סולובייצ'יק, אשר קשר בין החוויה הבתר-שואתית של 'הסתור הפנים' האלוהי, לבין הקשיית עורפם והקשחת לבם של אנשי הלכה רבים. סולובייצ'יק מצביע על רגע מכונן בעליית המסדנות ההלכתית הרדיקלית בעידן המודרני:

ואז התרחש תהליך דרמטי. עמדה תיאורטית שהיתה קיימת קרוב למאתיים שנים לפתע מתחילה בשנות החמישים של המאה העשרים לצבור משמעות פרקטית, ולפתע נהיית בתוך עשור לסמכותית. משם ואילך, מנהג מסורתי, לא משנה כמה הוא מוערך או יסודי, או כמה מושרש וזכורנו, נכנע לדרישות הידע [ההלכתית] התיאורטי. מנהג מוסמך לא יכול עוד לעמוד כשלעצמו למול דרישות המילה הכתובה.²⁸⁰

276 השוו רוזנצוויג (לעיל הערה 227); טרנר (לעיל הערה 23), פרקים א-ז.

277 ג'יימס (לעיל הערה 231).

278 ראו ג'יימס (לעיל הערה 165), עמ' 304. לאור מתח זה, עשויה להיות עדיפות פרגמטית לברקוביץ, בהתאם לעקרון שקבע ג'יימס עצמו (לעיל הערה 4), עמ' 37, לפיו האמפיריציזם הרדיקלי (או הפלורליזם הרדיקלי) שלו אינו זהה לפרגמטיזם שלו, ואפשר – ולכאורה אף מוטב – לאחוז בשני מבלי לאחוז בראשון. על המתח בין פרגמטיזם לפלורליזם רדיקלי השוו R. B. Talisse and S. F. Aikin, 'Why Pragmatists Cannot Be Pluralists', *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41, no. 1 (2005), pp. 101-118.

279 על החשיבות של האנשת דמות האל במקרא לגבי הנעה מוסרית אנושית, השוו מופס (לעיל הערה 211). H. Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary 280 Orthodoxy', *Tradition*, 28, no. 4 (1994), pp. 64-130. הצוטט מעמ' 69.

תיאורו של סולובייצ'יק את הפוזיטיביזם ההלכתי מהווה הגדרה מוצלחת גם למסדנות ההלכתית הרדיקלית:²⁸¹ הטענה שהמנהג ההלכתי הרווח – ולמעשה, התורה שבעל-פה – איבדו את מעמדם המכונן והם מעתה ואילך כפופים לחלוטין למרותו של חוק טקסטואלי כתוב, פוזיטיבי. לאור עמדת ברקוביץ כפי שהיא נדונה לעיל, אין זה מפתיע שסולובייצ'יק מקשר את ההתקשחות ההלכתית לאובדן האמונה באל לאחר השואה, ובאופן רחב יותר לאובדן תחושת הנוכחות שלו בחיי האדם המודרני.²⁸² לטענת סולובייצ'יק, נוכחות האל המצווה הוחלפה בעיני רבים לאחר השואה במסדנות של הפיכת המילה ההלכתית הכתובה למקור הסמכות. בהקשר הסטורי רחב יותר, אמצו יהודים שומרי מסורת רבים (וגם רבים שאינם כאלה) בעידן המודרני את הדימוי הסטטי של חוק האל כמציינ את ייחודיותם, למול העולם הלא-יהודי.²⁸³ מנקודת המבט של הדיון הנוכחי, ניתן להציב את הסטטיות או המסדנות הרדיקלית כניגודה של הפרגמטיות. כפי שראינו לעיל, האמונה הפרגמטית באל כרוכה בטיבם של קשרים בין-אישיים כיחסי גומלין, שאי אפשר לכלוא אותם במסדנות רדיקלית מבלי ליטול את חיותם.

בכך אני טוען כי אנשי הלכה חרדים או אולטרא-אורתודוקסים חסרים כל ממד של פרגמטיות או פליביליות (fallibility). ברמה המובלעת, ההפך הוא הנכון, למשל במקרה של החזון איש, ונטייתו ההלכתית הפרגמטית, או הרב אליהו דסלר והפיתוח שלו לתורת המוסר הליטאית.²⁸⁴ רעיון הנאמנות העיוורת כלפי עבר אידיאלי סטטי וביחס לחומר הלכתי נתון, אינו משקף את התנהלותם הממשית של הוגים אורתודוקסים.²⁸⁵ ראה נוספת לכך באה ממחקרו של בנימין בראון אשר הצביע על תמורות ברעיון 'דעת תורה' בהגות החרדית בעשורים האחרונים, בכיוונים פרגמטיים יותר, לעומת רעיון 'דעת תורה' במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים.²⁸⁶ משנאמרה הסתייגות זו, אפשר לשוב ולהדגיש את ההבדל העקרוני בין שתי המגמות הרעיוניות: הפרגמטיות הפליבילית (fallible), שאצל ברקוביץ כרוכה בחוויה דתית של תיאולוגיית-מפגש, למול המסדנות הרדיקלית המעודדת החמרה וסמכותנות הלכתית.²⁸⁷

281 או למצער, לאחד ההבטים שלה.

282 סולובייצ'יק (לעיל הערה 280), עמ' 98-103. לטענתו, משאבדו יהודים מודרניים (או בתר-מודרניים) רבים "את גזע נוכחותו [של הקב"ה], הם מבקשים עתה נחמה בהכבדת עליו" (שם, עמ' 103).

283 אם אכן כך הוא, הרי שחל ביהדות המודרנית היפוך לעומת שלהי העת העתיקה, שבה, לטענת כריסטין הייז, התייחדו חז"ל בתפיסה של הדינמיות המצויה בצו האל כמעידה על אלוהיותו. ראו C. E. Hayes, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton 2015. תודתי נתונה לכריס הייז על הערותיה לתזה זו שסייעו לי ללבנה.

284 לגבי הרב דסלר, ראו ספרו מכתב מאלהו, כך א, עורכים: א' כרמל וא' הלפרן, ירושלים ובני ברק 2007, עמ' 94-96, וכן M. Shapiro, *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites its History*, Oregon 2014, pp. 4-23, 284.

285 מרק שפירא, למשל, עמד על הגמישות הפרגמטית והסלקטיבית בעיצוב הזכרון האורתודוקסי הקולקטיבי. ראו שפירא (לעיל הערה 284).

286 ראו ב' בראון, לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת, ירושלים 2011, עמ' 106-111.

287 השוו ברמן שיפמן (לעיל לפני הערה 1), עמ' 405-410, שם מוצע כי יתכן שבין ביטויי המודרניים של רעיון 'דעת תורה' לבין דוקטרינת ה'אל-טעות האפיפירית' יש קשר מהותי (ולא רק נסיבתי, כרברי בנימין בראון במאמרו 'דעת תורה: שלושה שלבים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט, ב [2005], עמ' 537-600).

שיח האמונה (וההלכה) מוכפף בעידן המודרני פעמים רבות לאמות-מידה מודרניסטיות שאינן בהכרח ממצות את האפשרויות המצויות באתוס ההלכתי הטרומ-מודרני.²⁸⁸ מלבד הדיכוטומיות הבלתי-פרגמטיות של דקרט עליהן הרחבנו לעיל, אפשר לציין את חלחולן של מסדנויות חמורות נוספות (כמו זו של מרטין לותר) אל המחשבה היהודית בעת החדשה.²⁸⁹ בתוך כך, המגננה שהאורתודוקסיה מצויה בה, בתוך שיח-הזהויות המודרני והבתר-מודרני, מקשה על יצירת שיח בין-זרמי פרגמטי, החותר להרחבת המכנה היהודי והאנושי המשותף. אתגר זה מחריף לאור התפיסה החילונית הניאו-קרטזיאנית הרווחת בעידן המודרני, המחלקת את בני האדם ל'מאמינים' שאמונתם הדתית עיוורת, ול'כופרים' נטולי אמונה שלנגד עיניהם ניצבת רציונליות מדעית 'אובייקטיבית'. לעומת זאת, מנקודת המבט הפרגמטית כפי שנבחנה לעיל, מונח כי לכל אדם ישנן האמונות כאלה ואחרות המשתיתות את הרגליו ואת אורחות חייו (וגם מושפעות מהם). בתפיסה פרגמטית כזו, דת אינה עניין של ציות עיוור גרידא, ובאותו האופן גם האמונות מדעיות אינן חסינות מטעויות ומהצורך בבחינה ביקורתית מתמדת. לנוכח כל זאת, עשויה להיות למשנתו הפרגמטית של ברקוביץ תרומה חשובה: האמונה הפרגמטית באל כדיאלוג פרשני מתמיד, מכוננת עמדה הלכתית דיאלוגית, המבוססת מצדה על יחסים אכפתיים עם הזולת. ה'שקלא וטריא' הדתי שאותו גינה ר"ד סולובייצ'יק, ניצב אפוא בליבה של האמונה היהודית הפרגמטית על פי ברקוביץ.

Abstract

Faith has many aspects. One of them is whether absolute logical proof of God's existence is a strict prerequisite for the proper establishment of a religious system and for individual acceptance of that system. The treatment of this question, examined here in the Jewish context of the thought of Rabbi Prof. Eliezer Berkovits, has been strongly influenced in the modern era by the radical foundationalism and radical skepticism of Descartes, who rooted in the Western mind the notion that religion and religious issues "all or nothing" questions. Cartesianism, which surprisingly became the basis of modern *secularism*, was criticized by the classical American pragmatists. Peirce, James and Dewey all rejected the attempt to achieve absolute, infallible knowledge, as well as the presumptuousness of establishing such knowledge by means of casting Cartesian hyperbolic doubt. They advocated an alternative approach which was more holistic and humane. This paper lays out Descartes's approach and the

288 ראו למשל את הטענה שרש"ר הירש הושפע מהתפיסה הגרמנית של ה-Rechtsstaat לגבי המשפט כמרחב מושגי אוטונומי המנותק מהמרחב הפוליטי או בלתי-תלוי בו, בד בבד עם זיהוי הדת כשייכת למרחב האישי. השוו L. Batnitzky, 'From Politics to Law: Modern Jewish Thought and the Invention of Jewish Law', *Diné Israel*, 26-27 (2009-2010), pp. 7-44.

289 על השפעתו של לותר על המהר"ל, למשל, ראו ד' סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל-אביב תשע"ב, עמ' 150-247.

pragmatists' critique. Despite the place that pragmatic considerations hold in Jewish tradition, some thinkers reject the relevance of these ideas. Yet Berkovits's thought suggest a different path. He rejected Descartes' radical skepticism and his radical foundationalism in favor of a moderate foundationalism, which allows for a belief in God alongside constructive doubts. Similar to Peirce's conception of the fixation of belief, Berkovits views local doubts (distinct from hyperbolic doubt) as necessary for thought. Berkovits's understanding of the biblical human-divine encounter - following Rosenzweig, Buber, and Heschel - is conceptualized here as "encounter theology." Berkovits criticizes the propositionalist attempts to prove God's existence logically, as well as the presumptuousness of basing religious belief on the teleological world-order. However, Berkovits's conception of the "caring God" is not logically provable and thus is defined here as a pragmatic "postulate." The article concludes by considering Berkovits's "encounter theology." In contrast to Haym Soloveitchik, who has pointed out the connection between halakhic stringency and a lack of subjective experience of God's face, Berkovits's approach is dialogic through and through.